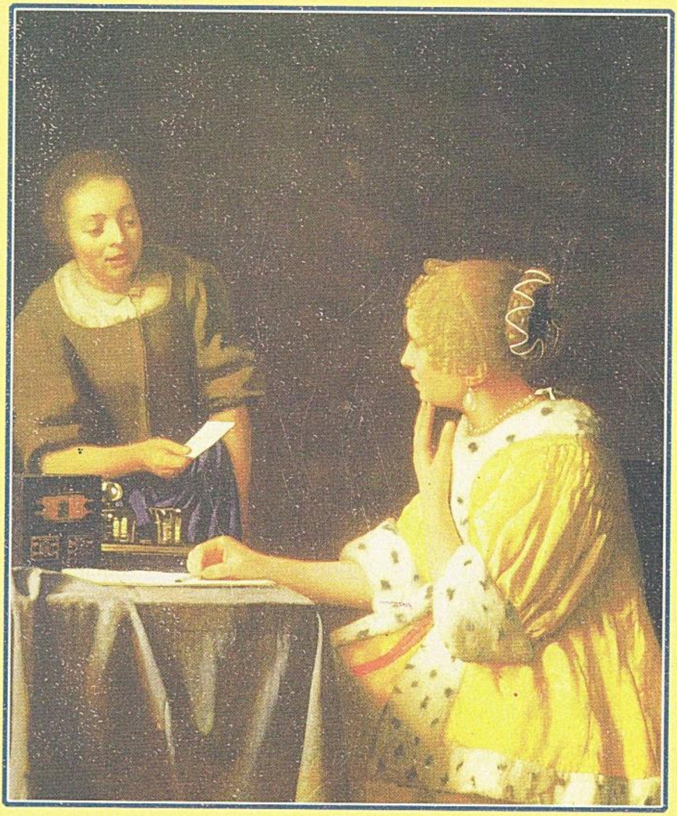
أنتونى جيدنز

قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع

المجلس الأعلى للثقافة

المشروع القومي للترجمة



214

ترجمه وقدم له

محمد محيى الدين

مراجعة وتصدير

محمد الجوهرى

المشروع القومى للترجمة

قواعد جديدة
للمنهج فى علم الاجتماع

«نقد إيجابى للاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع»

تأليف
أنتونى جيدنز

ترجمة وتقديم
محمد محيى الدين

مراجعة وتصدير
محمد محمود الجوهرى

المجلس الأعلى للثقافة
٢٠٠٠

هذا الكتاب ترجمة عن الأصل الإنجليزى المنشور بعنوان:

Anthony Giddens, New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies. Cambridge. Polity Press. 2ed edition. 1993.

إهـــــــــــــــداء

إلى روح أستاذى وأخى وصديقى وصاحب الفضل الأول فـــى إتمـــام هـــذه الترجمة التى لم يمهله القدر ليراها فى تتمتها، إلى روح الأستاذ الدكتور السيد محمد الحسينى رحمه الله رحمة واسعة أهدى إليه قبساً من فضله على.

محتويات الكتاب

تصدير	7
مقدمة الترجمة: البناء والفعل فى علم الاجتماع	11
من البناء إلى الفعل	15
ومن الفعل إلى البنية	21
"قواعد جديدة" فى إطار أعمال جيدنز ومناهج البحث فى علم الاجتماع	25
قضايا كتاب قواعد جديدة	32
سوسيولوجيا جيدنز فى الميزان	40
هذه الترجمة	57
هوامش المقدمة	59
توطئة	67
مقدمة الطبعة الثانية	71
مقدمة الطبعة الأولى	91
الفصل الأول: بعض مدارس النظرية الاجتماعية الفلسفية	111
الفينومينولوجيا الوجودية: شوتز	115
الاثنوميثودولوجيا	127
فلسفة ما بعد فيتجنشتين: وينش	141
ملخص: أهمية الاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع	150
الهرمنطقيا والنظرية النقدية: جادامر وأبل وهيرماس	153
الفصل الثانى: الفعل وتوصيف الفعل ومقاصد الاتصال	175
مشكلات الفعل	176
المقاصد والتصورات	180
توصيف الأفعال	183
تبرير الفعل	186
المعنى والمقاصد الاتصالية	192
الفصل الثالث: إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية	201
النظام، القوة، الصراع: دوركايم وبارسونز	202
النزعة الإرادية	204
الفرد فى المجتمع	205
النظام والقوة والصراع: ماركس	208
إنتاج الاتصال كفعل ذى معنى	212
النظم الأخلاقية للتفاعل	216
علاقات القوة فى التفاعل	219

الترشيد والانعكاسية 223
دافعية الفعل 226
إنتاج وإعادة إنتاج البناء 228
ملخص 237
الفصل الرابع: شكل التبريرات السببية 241
مشكلات وضعية 243
التطورات اللاحقة: بوبر وكون 247
العلم واللاعلم 251
النزعة النسبية والتحليل التأويلى 259
مشكلة الملاءمة 264
خاتمة: بعض القواعد الجديدة للمنهج فى علم الاجتماع 273
قائمة بأهم المصطلحات الواردة فى الكتاب مترجمة إلى العربية 283
المراجع 289

تصدير

بقلم: محمد الجوهرى

أحمد الله أنى أدركت اليوم الذى أكتب فيه كلمات تصدير هذه الترجمة الدقيقة لواحد من أهم مؤلفات علم الاجتماع فى نهاية القرن العشرين. فقد بدأ الزميل والصديق الدكتور محمد محيى الدين ترجمة هذا العمل بحماس هائل، وعملنا فى مراجعته وتدقيقه منذ ما يقرب من عامين. وأنجزنا معه أعمالا أخرى، بل أنجزنا بعده أعمالا، وصدرت كلها، ولكن صديقنا كان دائب المراجعة والتدقيق للترجمة التى أنجزها، وشرفت بمراجعتها.

ولا عجب فى ذلك فالكتاب ليس مثل سائر الكتب، والمؤلف ليس مثل سائر المؤلفين. والمدهش أنه اتضح لى أيضا أن المترجم ليس مثل سائر المترجمين. فهذا الكتاب كما وصفه محمد محيى بحق محاولة لدعم الكيان المعرفى لعلم الاجتماع فى عصرنا الراهن، صدر عن رغبة أكيدة من إقالته من اللامعيارية المنهجية التى يعانيها، ومن الخواء الفلسفى الذى نستشعره فيه، وحرصا على توفير إطار معرفى متماسك لبحوث هذا العلم المؤثر فى حياة البشر المعاصرين جميعا. ولا يتجاهل هذه الأهمية إلا الغافلون.

واختيار جيدنز لعنوان كتابه، أراد به أن يذكرنا بعمل دوركايم الأشهر: قواعد المنهج فى علم الاجتماع، وأراد أن يحملنا حملا على المقارنة بين العملين،

وهل أقول: المقارنة بين الرجلين أيضا ؟!! إن العمل الذى بين أيدينا "منشور" جديد لعلم راسخ رشيد، فى بيئة متجددة، تطرح عليه من التحديات، أكثر مما يستطيع تقديمه من حلول أو حتى استبصارات. ولذلك لا بأس من التذكير بعمل دوركايم، ولا خوف – فى رأيى – على جيدنز من مقارنته بصانع علم الاجتماع الحديث: إميل دوركايم.

وأتفق مع رؤية محمد محيى الدين فى تقييمه لهذا الكتاب باعتباره أهم أعمال أنتونى جيدنز على الإطلاق، وفى الاحتفاء بمستواه النظرى وبما بذل فيه من جهد فكرى تأصيلى. ونحن لا نكتب هذا عن غفلة بكم وبنوع الإنتاج العلمى المتميز الذى حققه جيدنز حتى الآن، فقد ترجمنا له بالفعل عملا – لعله الأحدث بين أعماله – هو الطريق الثالث، وترجمنا له مقدمته النقدية فى علم الاجتماع. وفى الطريق ترجمات لأعمال أخرى له. ولكننا على اقتناع كامل بأن هذا العمل هو درة أعماله. وتلك قضية يتكفل بتجليتها وإقامة الدليل عليها محمد محى الدين فى المقدمة الرصينة الثرية والعميقة التى كتبها لهذه الترجمة.

أما المؤلف: أنتونى جيدنز فهو النجم المتألق على مسرح علم الاجتماع فى عالم اليوم، هو العالم الذى يجلس على رأس مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، وهو العالم المتابع – بالرأى والمشورة والتوجيه – لسياسات وفكر الطريق الثالث، وهو مستشار تونى بلير، وهو من قبل ومن بعد صاحب الإنتاج المتميز فى علم الاجتماع، إن من حيث الكم أو من حيث الكيف. ومن هنا حرصنا على أن تخرج ترجمة هذا الكتاب إلى النور، هى وغيرها من ترجمات لأعمال جيدنز، التى تتسم أغلبها بمتابعة ذكية متعمقة للواقع الاجتماعى اليومى المعاش.

أما صاحب هذه الترجمة فلا يمكن أن أكون محايدا فى تقديمى له، بسبب إعجابى الفائق بجهده وحماسه، وإخلاصه ومثابرته، ودقته وأمانته العلمية.. بل أقول بتكريسه كل ما يملك من وقت وطاقة لخدمة رسالة العلم. وأنا بطبعى أقدس قيمة العمل، وأقدر، كما أعجب وأحب من يخلصون فى عملهم.

وهذه الترجمة هى ثمرة ناضجة امتد إعدادها عامان، ولو ترك لصاحبها البراح لظل يدقق ويمحص ويراجع. إننا أمام محاولة جادة لتعريب مصطلح النظرية المعاصرة فى علم الاجتماع، وهو جهد لا يتصدى له إلا أولو العزم من الرجال.

أما محمد محيى الدين – السوسيولوجى – فيعمل حاليا أستاذا لعلم الاجتماع بكلية الآداب، جامعة المنوفية. وسبق له أن عمل أستاذا زائرا بجامعة نيويورك

بالولايات المتحدة، وجامعة تور بفرنسا، وخبيرا استشاريا بالعديد من مشروعات الأمم المتحدة. وتتركز اهتماماته البحثية فى مجالات الهجرة الدولية، وعلم الاجتماع الحضرى. وقد نشر عددا من الدراسات فى العديد من المجلات العلمية والكتب (المحررة) حول تأثير سياسات التكيف الهيكلى على الفلاحين، والحركات الاجتماعية، والمهاجرين المصريين إلى الولايات المتحدة.

أدعو الله أن ينفع بهذا العمل، وأن يجد ما يستحقه من قبول لدى القارئ الكريم.

القاهرة في إبريل 2000 **محمد الجوهرى**

مقدمة الترجمة
البناء والفعل فى علم الاجتماع

عاشت الفلسفة وعلم الاجتماع لردح طويل من الدهر فى ظل نظام يفصلهما عن بعضهما البعض، ولقد نجح هذا النظام فى حجب التنافس بينهما من خلال عدم السماح لهما بأى مساحة للالتقاء وعرقلة تطورهما، وجعل من فهم كل منهما للآخر أمرا متعسرا. وقد أفضى هذا إلى وضع مجمل الثقافة فى حالة أزمة دائمة.

موريس ميرلوبونتى

مقدمة:

اتسم علم الاجتماع منذ بواكير نشأته بسيادة روح انفتاحية تعكس قدرا كبيرا من التسامح النظرى، على الرغم من حدة الاختلاف واحتدامه بين الاتجاهات النظرية المتباينة ومن هيمنة النزعة الوضعية على التيار الرئيسى فى علم الاجتماع. ويقف الخلاف بين النظرية الماركسية والنقدية بصفة أعم من ناحية، والنظرية الوظيفية من ناحية أخرى، وبين النزعات الوضعية وتلك المضادة للوضعية فى تاريخ العلم شاهدا أمينا على ذلك. وعلى ما بين هذه النظريات والاتجاهات والنزعات من خلاف، فإن علماء الاجتماع يلتقون فيما بينهم – على الأقل – ولا يكفوا أبدا عن تذكيرنا بأن المجتمع ليس مجرد حاصل جمع الأفراد، أى أن الأفراد والجماعات تمثل بوضوح جزءا من ذلك الشىء الذى نطلق عليه لفظة "المجتمع"، وأن هذا الأخير ينطوى على ما هو أكثر من ذلك بكثير. وكمحاولة لمجرد خدش سطح الأمور، نشير أولا إلى أن هناك تفاعلات مصاغة اجتماعيا فيما بين الأفراد يتكيف خلالها الفاعلون الاجتماعيون بطرائق خلاقة للمواقف الاجتماعية، وهو الموقف الذى يعبر عنه منظرون من شاكلة جورج سيمل وهربرت بلومر وإرفينج جوفمان [1]. هذه المواقف الاجتماعية تمت صياغتها إلى حد بعيد قبل أن يعتلى

هؤلاء الفاعلون الاجتماعيون خشبة المسرح، أى أنها سابقة فى وجودها على وجود الأفراد. ويتبدى هذا التوجه فى أوضح صوره عند دوركايم وسيمون دى بوفوار وبيير بورديو [2]. ثانيا، ثمة مظاهر محددة اجتماعيا لا يكاد يكون للأفراد فيها تأثير على المجتمع إما لأنهم لا يفهمون بالكامل كيف يمكنهم إحداث مثل هذا التأثير أو أنهم ببساطة لا يحوزون القوة التى تمكنهم من ممارسة هذا التأثير عندما يواجهون الثقل التاريخى للتقاليد التى أسهمت الأجيال السابقة فى ترسيخها والتى تتبلور فى صورة بناء اجتماعى يجثم على صدورهم. ويلتقى فى ذلك ماركس مع روبرت ميرتون، وأنتونى جيدنز [3]. والواقع أن هناك الكثير الذى ما يزال يتعين علينا أن نفهمه حول الكيفية التى يعمل بها المجتمع. ويتعلق هذا فى الآن معا بالمواقف الاجتماعية التى يجد الأفراد أنفسهم فيها، وبتفاعلاتهم الآنية.

ومن الشائع بين غير المتخصصة فى علم الاجتماع – بل وبين بعض المتخصصة أيضا – أن يفكروا فى القضايا الاجتماعية فى ضوء نظريات تفتقر إلى الدقة وغالبا ما تكون أقرب إلى التفكير الطفولى أو فى ضوء معايير وأحكام أخلاقية قاطعة، أو بأسلوب التمنى اليوتوبى. على أن أحد الطرق الأكثر شيوعا فى هذا الصدد هى اللجوء إلى تعظيم دور البطل الفرد دون أدنى اعتبار أو فهم للإطار الذى ينبغى لنا أن نضع فيه أفعالهم، والضغوط والالتزامات – التى يفرضها – والفرص – التى يتيحها – هذا الإطار [4]. فى مثل هذه السيناريوهات عادة ما يصبح البطل خائنا بين ليلة وضحاها لأنه قد فشل فى إنجاز الهدف الذى يكشف التحليل السوسيولوجى عن استحالة تحقيقه من الأصل. ذلك أن مثل هذا التحليل يمكن أن يظهر افتقار البطل إلى القوة اللازمة لإنجاز الهدف، كما أن البطل الحقيقى يمكن أن يتم تجاهله نظرا لأن الالتزامات والعراقيل الاجتماعية التى ناضل لتجاوزها لم يكن من المقبول ثقافيا واجتماعيا تجاوزها.

هذه الأطر الاجتماعية هى التى تقدم الأرضية التى تشكل الضغوط والالتزامات والفرص المشار إليها. أما بالنسبة للمسئولية الاجتماعية، فإننا لا يمكننا التفكير بعمق فيما ينبغى علينا عمله تجاه القضايا الاجتماعية دون أن نفكر فيما هو ممكن بالفعل. وسوف لا يكون بمكنتنا أبدا أن نفكر بطريقة مسئولة عن المجتمع والفعل الاجتماعى والسياسة الاجتماعية والقرارات السياسية حتى نتوصل إلى إدراك عدم ملاءمة الأساليب التى تنظر إلى المسائل فى ضوء معايير قوة الإرادة، ومثل

الحرية الفردية. فنحن دائما أحرار إلى حد ما، ولكن حدود هذه الحرية مسألة فيها نظر. فالمجتمع نفسه يصك الأفراد ويصوغهم بنائيا ويفرض عليهم محاذير. وعادة ما تتجاهل الاتجاهات السائدة فى التفكير هذه الحقيقة عند التفكير بقضية المسئولية الاجتماعية. فطريقة التفكير التى يمكن أن نطلق عليها مجازا تعبير "النزعة التلقائية الفردية": الاعتقاد غير المصرح به علنا – ويعتمد مثل هذا الاعتقاد فى ضمان استمرارية فعاليته على أنه لا يتم التصريح به علنا أبدا – والقائل بأن الحياة الاجتماعية ليست إلا نتاجا للإرادة المتفردة للأفراد المتحررين من أية ارتباطات اجتماعية الذين طوروا بتلقائية مهاراتهم وثقافاتهم، وتعليمهم ولغتهم وفهمهم وفرص حياتهم. ولقد أنجز هؤلاء الأفراد هذا، إلى حد ما دونما الإشارة إلى الظروف الاجتماعية المحددة التى ولدوا فيها منتسبين إلى والدين لهما سمات اجتماعية محددة (يعملان أم متعطلان ؟؛ ينتميان إلى الطبقة العاملة أم إلى ذوى الياقات البيضاء ؟؛ متعلمان أم أميان ؟؛ يسكنان فى منطقة عشوائية أم يقطنان الأحياء الراقية؛ ذوى صلات اجتماعية أم لا ؟؛ فى دولة متقدمة أم شبه هامشية أم هامشية ؟ تتجاهل النزعة التلقائية الفردية كل هذه الأمور لأنها لا تعرف كيف تأخذها بعين الاعتبار، تماما مثلما تتجاهل عمليات التنشئة المحددة التى يكتسبها الفرد طبقا لما يتلقاه من تعليم ووفقا لنوعه الاجتماعى، وسلالته، وطبقته، والإقليم الذى ينتمى إليه الخ. كما أنها تتجاهل فى هذا الصدد أيضا الصور الثقافية والقصص والرسائل الإعلامية والأفلام والسياسة والمجلات السيارة والجرائد والإعلانات التى تهيمن على ثقافات وثقافات فرعية بعينها. ويمكننا الاستمرار فى ذلك إلى مالا نهاية. إن الأفراد الأحرار (التلقائيون) فى هذه الطريقة الفجة للتفكير سيكونون، إذا كان لهم وجود فعلى، وإذا ما كان ممكنا على الإطلاق أن نقابلهم، غير قابلين للتعرف عليهم ككائنات إنسانية. فالبشر كائنات اجتماعية وهم وفرصهم، وفرص حياتهم، بما فى ذلك أعمق آمالهم وارتباطاتهم اللاواعية وإحباطاتهم وتطلعاتهم تنبثق وتنجز وتكتسب ملامحها من خلال صياغتها بنائيا فى إطار اجتماعى.

والواقع أن العبء يقع علينا كعلماء اجتماع لتجاوز هذا الفهم البدهى العام المضلل الذى يتصور أن العالم الاجتماعى مصنوع بواسطة أبطال أحرار بشكل مطلق. والواقع أنه لكى يمكننا أن نتحمل أية نوع من المسئولية قبل حياتنا وحياة أولئك الذين ترتبط أقدارهم بطريقة غير قابلة للفصم بحياتنا، فإنه ينبغى علينا أن

نفكر فى المجتمع بطريقة تتجاوز ما نشاهده فى البرامج التليفزيونية الكلامية على غرار "لو بطلنا نحلم"، وغيرها من تلك التى تنهض فى منطقها على الترويح والإشارة السريعة إلى ما هو صحيح أو الينبغيات التى تنهض على معارف مضللة، تعانى من "أنيميا سوسيولوجية". وليس هناك ما يدعوا إلى تلك البدايات المتواضعة. فهناك مثلا البرامج الإخبارية والتوثيقية. وهناك أيضا المقابلات الإخبارية الجادة كما هى فى برنامج "رئيس التحرير" مثلا، وغير ذلك. والسؤال هنا كيف يمكن لنا أن نقيم دقة المعلومات التى نتلقاها ونوعية التفكير فى القضايا المجتمعية التى يطرحها علينا السياسيون وموظفو الأجهزة الحكومية ؟ للإجابة على هذا السؤال فنحن نحتاج لكى نكون قادرين على إصدار مثل هذا الحكم إلى أن نعرف نسبة ما يجب أن نعرفه إلى مجمل ما يخبرنا به السياسيون وموظفو الدولة. ولكى ننجز ذلك فإننا بحاجة إلى المصادر الفكرية التى يمكنها ترتيب هذه المعرفة والمعلومات (الحقائق والبيانات والأرقام غير المرئية) فى صورة نظرية رصينة. ويمكن النظر إلى تاريخ علم الاجتماع باعتباره عملية إنتاج هذه المعرفة النظرية التى تمكننا من إصدار مثل هذه الأحكام. إن التطبيع السوسيولوجى للثقافة السائدة يعنى أن هناك أكثر من أطروحة أو مجال اهتمام مركزى للفكر الاجتماعى، وهى أطروحات ومجالات قد تبدو للوهلة الأولى غريبة ومستعصية على الاستيعاب. وإليك بعضا من هذه المجالات: (1) الأساليب التى يصوغ من خلالها المجتمع الأفراد؛ (2)الأساليب التى تؤسس بها الوقائع الاجتماعية بنائيا من خلال سلسلة من الظروف والتوجهات التى تمتزج ببعضها للحظات أو سنوات أو قرون؛ (3)الطبيعة المعقدة للآثار المقصودة وغير المقصودة للأفعال التى تصوغ بنائيا الظروف الاجتماعية التى تمثل الشروط المسبقة للحلقة التالية فى سلسلة الأفعال الاجتماعية؛ (4) طبيعة الالتزامات والفرص الاجتماعية؛ (5) العلاقة ما بين الوقائع الصغيرة والمحلية "الصغرى" micro فى المجتمع والوقائع الكبيرة، والقومية والكونية "الكبرى" macro، ذلك أن كل فرد – أو تقريبا كل فرد – فى المجتمع يميل إلى فعل نفس الأشياء " المحلية "، وهذه الأماكن المحلية العديدة، تشكل بلدا أو أمة، أو مجتمعا؛ (6) العلاقة بين الأجزاء النسقية للمجتمع والناس فى المجتمع.

وهذه هى على وجه التحديد القضايا التى يتناولها أنتونى جيدنز فى مؤلفه "قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع"، حيث هناك حركة دائبة من البناء إلى الفعل

ومن الفعل إلى البناء، فى صورة نموذج ارتدادى أو ذاتى الارتداد. وهو الأمر الذى سأسعى إلى توضيحه فيما يلى. واستميح القارئ عذرا لأن مدخلى للقضية لن يكون مدخلا معهودا حيث سأبدأ بالفن لتوضيح الكيفية التى تصوغ بها البنية أفعال الأفراد وانتقل إلى السير الذاتية لأكشف عن تأثير الفعل فى البنية.

من البناء إلى الفعل:

يتزامن تاريخ رسم اللوحة الموضوعة على غلاف هذا الكتاب، والتى قام برسمها الفنان التشكيلى الهولندى يان فيرمير Vermeer مع الفترة التى كان العالم الحديث يتخذ فيها شكله البنائى المتميز الذى نألفه اليوم. ويرجع تاريخ رسم لوحة فيرمير "السيدة والخادمة" The Mistress and The Maid، إلى قرب نهاية العقد السادس من القرن السابع عشر، عندما كانت الإمارات الهولندية المتحدة توسع من نطاق هيمنتها الاستعمارية على العالم. ففى أوج قوتها هيمنت شركة الهند الشرقية الهولندية على أسطول من السفن يبلغ تعداده مائتى سفينة من بينها أربعين سفينة حربية. وكان هذا العدد الأكبر من السفن التجارية هو الذى يغذى الأخلاق الاستثمارية لروح الرأسمالية الهولندية. ولقد عمل جيش الشركة الخاص الذى كان قوامه عشرة آلاف جندى على تأمين المصالح الاقتصادية لها وبخاصة فى الهند وسواحل المحيط الهندى. وكان نجاح الشركة مذهلا. فقد كان الآلاف من المستثمرين ومالكى الأسهم من الطبقة الوسطى الهولندية يتلقون أرباحا تصل أحيانا إلى أربعين بالمائة بالسنة. بعبارة أخرى، كانت هذه الأرباح هى السند الذي نهضت عليه الطبقة الوسطى الهولندية. بتعبير إيمانويل والرشتين " كان الهولنديون هم القوة المهيمنة على الاقتصاد العالمى والمركز الرئيسى للعالم الجديد الناشئ "[5]. وهكذا فإن هذه السيدة الشاخصة فى اللوحة، هى واحدة من أعضاء هذه الطبقة الهولندية الثرية آنذاك، واحدة من أعضاء الجيل الأول للنظام العلمانى الناجح الذى عرف باسم الرأسمالية الحديثة.

ولقد كانت هولندا في القرن السابع عشر مركز العلوم والبحث العلمى أيضا. فلقد عاش ديكارت فى هولندا فيما بين عامى 1629 و 1648، حيث نشر مؤلفه "مقال فى المنهج" هناك. وولد اسبينوزا، وهو فليسوف عظيم آخر من فلاسفة العصر الحديث، فى أمستردام عام 1632 وهى ذات السنة التى ولد فيها الرسام يان

فيرمير Jan Vermeer في مدينة دلفت. ولا يشترك أنتوني فان لوفينهوك، أبو الميكروبيولوجيا الحديثة ومخترع الميكروسكوب مع فيرمير في ذات سنة الميلاد فقط، بل أن اسمه مكتوب في ذات الصفحة التي كتب فيها اسم فيرمير في سجل التعميد في دلفت [6]. ففي هذا العصر الذي عاش فيه فيرمير برزت التجارة والثقافة باعتبارهما وجهان لعملة واحدة.

الشكل رقم (1) السيدة والخادمة لوحة ليان فيرمير. مجموعة فريك نيويورك،
The Frick Collection, New York

للوهلة الأولى، وفى ظاهرها لا تبدو لوحة فيرمير وكأنها تبوح بالكثير من أسرار البناء العالمي الذى جعل وجودها ممكنا. ففى الصورة نجد الخادمة تمرر خطابا مطويا لسيدتها. ومن المحتمل، أو بالأحرى من الواضح أن السيدة والخادمة تسود بينهما علاقة ودودة تتجاوز أو تسمح بتجسير الفجوة الطبقية بينهما، فالسيدة تبدو وكأنها تعرف مقدما بمحتوى الرسالة أو على الأقل بمصدرها. فيدها ترتفع باتجاه فمها الفاغر قليلا بما يسمح بسد الفراغ الأسود القائم بينها وبين الخادمة قليلا. وهى تنظر فى لهفة، ليس إلى الخطاب المقدم إليها، ولكن إلى الفراغ الكاحل الذى يفصل ما بينها وبين الخادمة، فى حين أن عينا الخادمة تنظران إلى أسفل، مرة ثانية ليس باتجاه الخطاب، ولكن فى الفراغ الكائن بينها وبين السيدة التى يعتريها القلق (7).

وأيا ما كان محتوى الرسالة، فإنه ينطوى على استدعاء فكرة الأزمة أو الاستثارة التى تجذب الناظر إلى العمل الفنى. وفيما بين الخادمة التى تحمل الرسالة المقلقة والسيدة التى ترفع يدها إلى وجهها المضطرب، فإن عيون هاتين السيدتين اللتين تنتميان إلى طبقتين اجتماعيتين متمايزتين تلتقى عبر نظرة جانبية خاطفة تعبر عن المسافة الاجتماعية الفاصلة بينهما وتعبرها.

بيد أن الناظر إلى اللوحة ينجذب بغرابة إلى الفراغ اللامتناهى الكائن فوق المنضدة والى المثلث الأسود الذى يكونه الخطاب وأعين المرأتين. هناك الآن ثلاثة خطوط للنظر، تلك الخاصة بالمرأتين، وذينك الخاصة بالناظر إلى اللوحة. وعلى الرغم من أنه ليس هناك مكان محدد تلتقى عنده هذه الأعين، فإن اللقاء غير المريح لهذه الأعين يضفى على اللوحة قوة انفعالية. فالناظر إلى اللوحة يجد نفسه مشاركا فى عدم اليقين الذى تفرضه اللحظة. وينبع هذا الانعدام لليقين من التساؤل اللحوح حول محتوى الرسالة التى يحملها الخطاب. الإدعاء المعتاد هنا هو أنها رسالة غرامية، ربما تحمل فى طياتها كلمات تبث الشوق وتعبر عن افتقاد الحبيبة. ولكننا لا نملك إلا أن نتساءل عما إذا كان هناك عناصر أخرى للاختلاف يمكن أن نعثر عليها فى اللوحة ؟ فهل تفرض الاختلافات ما بين الرجل والمرأة من ناحية نفسها على الاختلاف الطبقى ما بين السيدة والخادمة ؟ أم هل تقترب المرأتان من بعضهما البعض على ما بينهما من فروق طبقية فى تغليب لوحدة النوع الاجتماعى على الأولى ؟.

ويمثل الحب أحد الموضوعات الأثيرة للحياة الاجتماعية لأثرياء النساء الهولنديات فى القرن السابع عشر. وعلى الرغم من أن فيرمير لم يكن مهتما – فى المحل الأول – بالحب كموضوع لرسوماته، إلا أنه كان بالتأكيد واحدا من القضايا التى عبر عنها فنه. بيد أن القضية الأساسية فى فنه كانت ما يمكن أن نطلق عليه سوسيولوجيا الحياة اليومية فى أيامه. فقد صور فى لوحاته خادمات يسكبن اللبن، ونساء بورجوازيات يعزفن الموسيقى أو يكتبن رسائل وحياة الشارع فى دلفت والعديد من مناظر التودد والغزل وما إلى ذلك.

وتصور لوحة "السيدة والخادمة" شأنها فى ذلك شأن بقية رسومات فيرمير، واقعة عادية فى الحياة اليومية. وبغض النظر عن محتوى الرسالة، فإن هذا يستدعى إلى الذهن إمكانية وجود أزمة مجهولة المصدر فى حياة هذه السيدة. فحتى فى أوساط هذه السيدة التى تنتمى إلى البرجوازية الجديدة، فإن مثل هذه الأزمات كان لها تأثير ما على وضعهن فى العالم الذى يعشن فيه. وحتى فى إطار الحدود البسيطة لعالم لوحة "السيدة والخادمة" فإنه إذا ما كان محتوى الرسالة ينطوى على كلمة عتاب من حبيب، فإن التوازن الدقيق ما بين الجنسين يصبح موضعا للتساؤل. فإذا ما كانت هذه السيدة هى زوجة صاحب البيت، فما هى طبيعة العلاقة بينها وبين السيد ؟ ومن هو أولا وقبل كل شئ صاحب هذه الرسالة ؟ وما هى علاقتها بالخادمة التى يبدو أنها علاقة ودودة ؟ فى لوحة فيرمير تلعب اختلافات النوع الاجتماعى شأنها شأن الاختلافات الطبقية دورا فى صياغة دراما الأحداث، دون أن تكون حاضرة بالضرورة. فالحبيب فى أحسن الأحوال يظل احتمالا يستدعيه إلى الوجود سرية محتوى الرسالة المطوية بحيث لا يمكننا الإطلاع على محتواها. ومن المحتمل أن الخادمة تعرف بمحتوى الرسالة وأنها إلى حقيقتها أقرب مما يمكن لأى منا أن يكون. ومع ذلك، فإن قربها من الحقيقة تنفيه برقة شديدة ملابسها البسيطة ويداها ورقبتها العارية من أية حلى، وهى كلها علامات أو مؤشرات على الاستبعاد من الانتماء إلى الطبقة الوسطى التى تقوم على خدمتها.

لقد كان من الممكن أن تكون لوحة "السيدة والخادمة" بلا معنى لولا هذه الملامح الواهنة لواقع العلاقات الحياتية اليومية بين الطبقات الاجتماعية والنوعين الاجتماعيين التى تشكلت بنائيا فى هولندا القرن السابع عشر. ومع ذلك، فما يزال هناك اختلاف آخر، وهو اختلاف تصرح به اللوحة على نحو ضعيف حتى يكاد

الناظر إلى اللوحة أن ينكر وجوده. فالتفحص المدقق للوحة "السيدة والخادمة" يكشف عن واقع أن الخادمة قد تكون غير أوروبية. فوجهها على الرغم من تعرضه المباشر للضوء أكثر غمقة بدرجات عديدة من بشرة السيدة. ما الذى يوحى به فيرمير من خلال هذه الملامح المختلفة ؟ هل من المحتمل أن تكون الخادمة أفريقية أو من الكريول* من غرب الانديز ؟

من المؤكد أن الطبقة الوسطى الهولندية استخدمت خدما من أجناس المستعمرات. هذا العنصر الثالث للاختلاف فى اللوحة، يوحى به على استحياء شأنه فى ذلك شأن صاحب الرسالة، وربما كانت الصورة قد أصبحت أقل قيمة من الناحية الفنية لولا هذا الاختلاف. وهى تجذبنا إليها لهذا السبب بذات القدر الذى يجذبنا به التساؤل حول العلاقة بين المرأة والرسالة الغامضة. فنحن نلاحظ الفروق لأنها معروضة بشكل حاد، ولكننا نلاحظ بجهد جهيد الفروق العرقية المشار إليها على استحياء. ففى هذه الأيام كانت الفروق السلالية شائعة فى هولندا بسبب الهيمنة الرأسمالية لها على عالم المستعمرات. وقد كانت هذه الفروق السلالية هى فى الواقع الفروق التى نهض عليها مجمل الحياة الاجتماعية فى هولندا.

فبدون الثروة المنتزعة من المستعمرات، بما فى ذلك ما تمثله هذه الخادمة وتقف شاهدا عليه، ما كان ممكنا للمتع البسيطة للحياة شاملة فى ذلك أزمات الحياة اليومية أن توجد فى مدينة كدلفت. وبدون النظام الاستعمارى ما كانت الخادمة ولا المصاغ اللؤلؤى الذى يرصع عنق السيدة ويميز بينها وبين الخادمة، ولا كانت تلك الثقافة الأدبية التى ولدت خطابات الغرام. وبالأساس ما كانت الحياة اليومية العادية فى مدينة صغيرة مثل دلفت التى اعتمدت فى المحل الأول على البناء العالمى الذى كانت سمته آنذاك الخضوع للهيمنة الهولندية.

وهذا هو حال البناءات الاجتماعية. فالحياة اليومية فى المدن تعتمد على هذه البنى فى كل شئ، كما أن بنى الاقتصاد العالمى تعتمد على الروح الرأسمالية

---

* يستخدم المصطلح للإشارة إلى أحد مواليد جزر الهند الغربية وأمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبى المنحدرين من أصول أوروبية وإلى اللغة الكريولية، أى تلك التى تمثل مزيجا من لغتين نتيجة للاتصال بين شعبين. انظر فى ذلك. شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية. ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، إشراف. محمد الجوهرى. القاهرة. المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة. 1999: 587–88؛ منير البعلبكى. المورد: قاموس عربى – إنجليزى. بيروت – دار العلم للملايين. 1989: 230.

الصناعية الرشيدة للمستثمرين والمنظمين من سكان المدن الذين يتعثرون – شأنهم فى ذلك شأن السيدة فى لوحة فيرمير – فى محاولتهم تجاهل الفروق المقلقة بين النوعين وبين الطبقات والسلالات فى إطار النظام الاستعمارى. وفى إطار حياتنا، فإننا عادة ما ندرك هذه الفروق البنائية إدراكا عابرا، ومع ذلك فإنها موجودة ونحن نعرف ذلك فهى مرئية وشاخصة ومثيرة، إلا أنها أيضا بالغة الحساسية.

وينطبق هذا القدر على لوحة فيرمير المعنية هنا. وهى إحدى لوحاته القليلة التى تركت غير مكتملة. فالعديد من لوحاته المشابهة لهذه اللوحة مليئة بالتفاصيل الدقيقة، وعادة ما تكون بها خريطة تشير إلى أجزاء من المستعمرات الهولندية. والسؤال الآن هو: لماذا ترك فيرمير هذه اللوحة بكل هذا الفراغ الداكن ؟ ربما يرجع ذلك إلى افتقاد الفن فى هولندا القرن السابع عشر إلى الدعم من قبل النبالة الإقطاعية. ففى عالم الرأسمالية الجديدة، كانت الثروة تتوزع ما بين الأسر التجارية الرأسمالية، وكان الفن يشترى كسلعة فى السوق الحر. ومن المحتمل أن فيرمير قد كف عن استكمال هذه اللوحة لأنه فقد عمولته عنها، أو أنه تلقى عرضا أكثر سخاء. مرة ثانية تفرض بنية المصالح الرأسمالية نفسها إلى الحد الذى يجعل فنانا يترك لوحته بكل هذا الفراغ الداكن الذى تلتقى فيه كل النظرات.

وربما أنه لو قدر لفيرمير أن ينهى لوحته، فلعله كان قد زين هذا الفراغ الكائن بين السيدتين دافعا إياهما والمشاهد دفعا إلى أن ينظروا جميعا فى اتجاه آخر. ولكن هذا ربما كان قد أفضى فى النهاية إلى لوحة فنية أقل إثارة للاهتمام. وربما عرض علينا خريطة كتلك الموجودة فى لوحته " ذات الرداء الأزرق " التى تقرأ فيها سيدة حامل بوجه قلق يقترب من الحزن فى تعبيراته خطابا بأعين متعلقة بخريطة ضخمة لجزر الانديز، أحد المستعمرات الهولندية. وربما كانت مثل هذه الخريطة معلقة فى منزل فيرمير نفسه، مذكرة إياه بالعالم الذى يقطنه بالرغم من أنه لم يرتحل خارج دلفت إلى ما هو أبعد من لاهاى.

فى لوحة السيدة والخادمة إذن، كان فيرمير يعبر عن الاختلافات التى تموج بها دراما أعماله الفنية وتصورها تصويرا حيا مبدعا. وبطريقته كان يفكر فى البنى الاجتماعية والاقتصادية بطريقة أفضت به وبمشاهدى لوحاته إلى إهمال النظر إلى هذه الاختلافات عينها، وهى الاختلافات التى أفرزتها هذه البنى ذاتها.

ومن الفعل إلى البنية:

وعلى العكس من ذلك، واتساقا مع النزعات الارتدادية أو ذاتية الارتداد Recursivism، والاختزالية Reductionism والتحريفية Revisionism، وعلى الرغم من اختلاف مدلول الطريقة التى يفكر بها كل منها فى معنى البناء، وفى إطار محاولة كل منها حل لغز الحداثة، تحتل النزعة الارتدادية مكانا متميزا من حيث تفكيرها فى سوسيولوجيا البنى. ويمكن توضيح ذلك من خلال التعرض لعمل ينتمى لفترة مبكرة من تاريخ الغرب الحديث عندما كانت البنى القديمة على وشك الانهيار. وأعنى بذلك عمل جان جاك روسو "الاعترافات" Confessions(8). فى هذا العمل يصف روسو بالتفصيل دقائق الحياة الاجتماعية للنظام القديم فى أوروبا فى فصلها الأخير قبيل ثورة 1789.

لقد انتهى روسو (1712 – 1778) من كتابة "الاعترافات" عام 1770، وهى تمثل بصفة أساسية دفاعه عن شخصيته ضد أولئك الذين هاجموه. وعلى مدار ما يزيد عن ستمائة صفحة، تغطى ثلاثة وخمسين عاما من حياته، يشير روسو إلى تلك الكتابات التى استثارت الغضب الرسمى والشعبى ضده، وعلى وجه التحديد، إميل أو مقال فى التربية، وكذلك العقد الاجتماعى، ومقال حول أصول عدم المساواة، بالإضافة إلى عدد لا يمكن حصره من الكتيبات والقصص (وبخاصة إلواز الجديدة؛ La Nouveau Heloise) والمسرحيات والأوبرا وقاموس الموسيقى، ومساهمات طلبها ديدرو Diderot للموسوعة (9). ومن بين إنجازات روسو الفكرية، كانت تلك الأفكار التى أسهمت فى تأسيس ثقافة نابضة معارضة لتلك التقاليد الثقافية الراسخة للبلاط.

وعلى الرغم من أن "الاعترافات" تتعرض للوقائع والأفكار التى أفضت إلى تحولات هائلة فى عالم الثقافة، فإن الكتاب له صبغة إنسانية بالغة العمق، بحيث يمكن لنا أن نصفه بأنه اعتراف على الملأ يكشف للعيان الجوانب الخاصة والأفكار العملية الكامنة وراء الحياة العامة لهذه الشخصية العامة. وكنتيجة لذلك، فإن الأفكار التى عارض من خلالها ثقافة البلاط الملكى فى كتاباته الأخرى بدت ذات علاقة غامضة بظروف روسو الخاصة. فعلى مدار حياته الناضجة اعتمد روسو فى معاشه على كرم وحماية جماعة من النبلاء ذوى الحيثية. كما تأثرت علاقته بكادر المفكرين الثوريين فى عصره بالمثل، باعتمادهم جميعا على التقاليد الاجتماعية

والسياسات الفعلية للنظام القديم. فلم يشكل روسو وفلاسفة التنوير ما يشبه الطليعة السياسية – الكل فى واحد والواحد فى الكل – التى تشكل جبهة موحدة فى مواجهة النظام القديم. ولأسباب لها وجاهتها لم يكن روسو يثق فى ديدرو، وكان يكره فولتير، وعارض صراحة دالمبير. وهم بدورهم انتهزوا كل فرصة ممكنة لكى يزيدوا من بؤسه. وهكذا فإن الحياة اليومية للقادة العظام للتغيرات التاريخية تبدو بالغة التعقيد فى كل خطوة مثلما هى الحال بالنسبة لعوام الناس.

وبذات القدر، أسهمت أفكار روسو فى الصياغة الجديدة للبنى الثورية التى غيرت وجه أوروبا والعالم. فمن الواضح أن أكثر البنى الاجتماعية الكبرى تعقيدا يتم صياغتها فى علاقة معاكسة للتفاصيل الدنيوية للحياة اليومية. وتتبدى إحدى العلامات المؤكدة لهشاشة البنى القديمة فى التذبذب غير العادى لأعضاء طبقة النبلاء المعارضة الذين أعجبوا بروسو ونفروا منه فى آن واحد. والواقع أن مثل هذه الشفقة التى أظهروها تجاهه تتصل بعدم قدرتهم على الاتفاق بشكل حاسم حول حكم فرنسا وانتهاجهم لسياسات اقتصادية وعسكرية ودبلوماسية بائسة إبان العقدين اللذين سبقا ثورة 1789.

وقد لا نجد تعبيرا أفضل عن العلاقات ذاتية الارتداد بين الذوات والموضوعات المؤطرة بنائيا من تلك التى نعثر عليها فى قصة اعترافات روسو. هنا نجد أن البنى الاجتماعية عرضة للتأثر بأفعال وأفكار الأفراد بذات القدر الذى يكون الأفراد فيه خاضعين للمحاذير البنائية. فكينونة شخص ما فى عالم مصاغ بنائيا هى نتاج غير محدد لتلك البنى التى تكتسب ملامحها المميزة بسبب ما يفعله الأفراد وما يفكرون فيه. فعند مستوى معين من التجريد، يبدو مفهوم النزعة ذاتية الارتداد غامضا. أما فى الحياة اليومية للرجال والنساء، مثل روسو وخصومه، فإن معنى المفهوم واضح، وإن لم يكن وضوحا كاملا.فنزعاتهم العدوانية الإنسانية المحدودة وأطماعهم ورغباتهم أسهمت بالفعل – بطرق غريبة – فى إعادة صياغتهم لعالم القرن الثامن عشر، وهو العالم الذى أعاد بدوره خلقهم وخلق الأجيال اللاحقة لهم. إن فعل الأفراد فى البنية والعكس شئ إنسانى واقعى.

لقد كتب روسو "الاعترافات" بغرض إثبات تحليه بالأخلاق فى مواجهة الأكاذيب التى راجت عنه فى أوروبا وصدقها الأوربيون. ففى الإعلان المختصر الذى صرح به لأصدقائه من النبلاء بعد انتهائه من كتابه "الاعترافات" فى عام

1770، أعلن روسو عن هدفه دون مواربة "إننى أعلن على الملأ ودون خوف، إن أى شخص يتعرض بعد أن يكون قد قرأ كتابى، للخوض فى طبيعتى وشخصى وأخلاقياتى وتفضيلاتى ومتعى وعاداتى، ويظل بعد كل ذلك ينظر إلى باعتبارى رجلا غير شريف، لا يستحق إلا القتل" (10). بهذه الكلمات يختتم روسو مذكراته التحليلية التى تكبد الكثير من المشقة لكى يكون صادقا فيها إلى أقصى درجة ممكنة إنسانيا.

وعلى الرغم من أن الكتاب لا يعتبر من بين الإسهامات الأساسية لروسو فى الفلسفة الحديثة، إلا أن كلماته الافتتاحية تعد أوضح تمثيل لأفكار عصر التنوير:

> "لقد عكفت على نشاط غير مسبوق، وعندما يكتمل سوف يكون بلا نظير. إن هدفى هو أن أقدم لأقرانى صورة صادقة بقدر المستطاع عن الطبيعة الإنسانية الحقة. والرجل الذى أتحدث عنه هنا هو أنا.
>
> وأنا هنا أتحدث عن ذاتى فقط. إننى أعرف قلبى وأفهم أصدقائى، ولكنى مخلوق على غير شاكلة أى منهم. وسوف أغامر بالقول بأننى لا أشبه أحدا على الإطلاق فى هذا العالم أجمع. ربما لا أكون الأفضل ولكنى على الأقل مختلف. سواء أجادت الطبيعة أم أساءت فى صياغتها لى، فذلك سؤال يمكن الإجابة عليه فقط بعد الانتهاء من قراءة هذا الكتاب" (11).

فإذا ما كانت كلمات كانط "حاول أن تعرف" هى أشهر شعارات التنوير، فإن كلمات روسو فى بداية "الاعترافات" قد تكون أشهر التعبيرات الشخصية ذيوعا. هنا تتجسد كل عناصر الثقافة الأخلاقية التى أسهمت فى تحديث العالم الجديد: تفرد الفرد وجرأته فى أن يحاول أن يعرف بقلبه ويؤمن بما يعتقد، الدعوة إلى فهم كونى لأخوة الإنسانية، وإيمان بالمساواة. "قد لا أكون الأفضل ولكنى على الأقل مختلف".

وبعبارة أخرى، أفضى هذا إلى ثورة فى العالم الحديث، ثورة نبعت من أفعال الأفراد ومن بينهم روسو. فبمجرد تبنيها كرأى عام، أثرت مثل هذه الأفكار

فى البنى القائمة، مزعزعة إياها ومثيرة للسخط عليها وفى النهاية مقوضة لها ومغيرة من طبيعتها. هذه التغيرات ذاتها التى بدأت صغيرة فى أوساط رجال ذوى بأس، أفضت فى النهاية إلى تغيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكافة النظم الاجتماعية فضلا عن الأساليب التى كان ينظر بها الرجال والنساء إلى أنفسهم والى العالم.

وتتشابه "اعترافات" روسو مع العبارات الشخصية التى وردت عن بعض معاصريه من أمثال توماس جيفرسون وبنيامين فرانكلين وغيرهم، فى مذكراتهم الشخصية. ويثبت هذا أن بزوغ نجم الثقافة الحديثة قد تم الإعلان عنه فى أقصى صوره وضوحا فى المذكرات الشخصية بذات القدر الذى تم التعبير به عنها فى الوثائق العامة (الدستور الأمريكى على سبيل المثال). فمنذ اللحظات الأولى للقرن الثامن عشر، كانت التغيرات البنائية المحددة التى شهدها الغرب باتجاه النظم الجمهورية والاقتصادات الحرة موجهة ضد فوضى الفعل والفكر الحر فى المجتمع المدنى، وهو الأمر الذى تطلب أيضا تأسيس سوسيولوجيا تدور حول هذا العالم الناشئ.

لقد كتب معاصر روسو توماس جيفرسون – الأصغر منه سنا – يقول فى الإعلان الشهير لذلك العصر "نحن نؤمن بأن هذه الحقائق بديهية، ذلك أن كل البشر قد خلقوا متساويين، وأنهم قد منحوا من قبل خالقهم حقوقا غير قابلة للإنكار"[12]. وهكذا نرى أنه تماما مثلما استدعى روسو في معرض دفاعه عن شخصه الحقائق البديهية، عبر جيفرسون عن ذات الفكرة الثورية بذات القوة.

من أين على وجه التحديد نبعت تلك الفكرة القائلة بأن الحقيقة المدركة ذاتيا هى الأساس الذى تنهض عليه أكثر الحقوق عمومية ؟ من العسير أن نحدد المصدر بأى قدر من الدقة. ليس بدءا من كانط أو جيفرسون أو روسو أو أى مفكر عظيم فى القرن الثامن عشر، وليس بالتأكيد من ديكارت قبل قرن من الزمان ولا حتى من مارتن لوثر وكالفن قبل ذلك بقرن آخر. كما أنها لم تكن بالتأكيد من طبيعة الأشياء، مثلما أكد جيفرسون فى إعلانه.

ومن المنظور السوسيولوجى، لم تنبع أصول فكرة الحقيقة ذاتية الإدراك من مكان أو زمان واحد. فالظواهر الاجتماعية الكبرى، لا تنشأ من الناحية السوسيولوجية فى مكان ما فى أعماق التاريخ. لقد كانت هذه هى الخطيئة الكبرى

لماركس ودوركايم وفيبر الذين رد كل منهم أصول العالم الحديث إلى لحظة زمانية – مكانية أسطورية ظهر فيها الاغتراب، واللامعيارية "الأنومى"، والكهف الحديدى لأول مرة مع غروب شمس النظام الاجتماعى البدائى [13]. وأينما كانت هذه اللحظة فمن المستحيل على علم الاجتماع أن يدع الماضى لحاله. إذ يتم الحفاظ على هذا الماضى بغرض المحافظة على فكرة تنتمى إلى الحاضر.

فالبناءات الكبرى والأفكار الكبرى مثلها مثل الصداقات الفاشلة، وقصص الحب المحبطة والتغيرات غير المواتية، والمحاورات وكل الوقائع الاستثنائية النبيلة التى تشكل الحياة اليومية، تبدأ فى الأغلب من التراكم المتعاظم للتفاصيل الدقيقة. وتسعى نظريات النزعة ذاتية الارتداد حول البناء الاجتماعى إلى الحفاظ على أصول هذه التفاصيل الدقيقة. وفى هذا الإطار الفكرى التاريخى ينبغى قراءة كتاب "قواعد جديدة". فماذا فى هذه القراءة.

"قواعد جديدة" فى إطار أعمال جيدنز ومناهج البحث فى علم الاجتماع

سنحاول فيما يلى من صفحات أن نضع كتاب قواعد جديدة فى إطار أعمال جيدنز من ناحية، وفى سياق تاريخ الكتابة حول مناهج البحث فى علم الاجتماع من ناحية أخرى. ويذكر جيدنز فى توطئته لكتابه أن كتاب قواعد جديدة "يمثل جزءا واحدا من مشروع أكثر شمولا ينطوى على ثلاثة اهتمامات متداخلة أولها، بلورة منظور نقدى لتطور النظرية الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر وتبنيها فيما بعد فى إطار علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة التى اكتسبت وضعا مؤسسيا رسميا فى غضون القرن العشرين" والذى تقف أعمال له مثل "الرأسمالية وتطور النظرية الاجتماعية: دراسة فى أعمال دوركايم وفيبر وماركس"، وبعض المقالات التى أعاد نشرها فى كتاب "دفاعا عن علم الاجتماع" شاهدا عليها [14].

أما ثانى هذه الاهتمامات فيتمثل فى "تتبع بعض الأطروحات الأساسية فى الفكر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر والتى أصبحت مكونا أساسيا فى نظريات تشكل بنية المجتمع المتقدمة وإخضاعها للنقد"، والتى تعد أعمال مثل البناء الطبقى للمجتمعات المتقدمة، وثلاثيته المعنونه مشكلات مركزية فى النظرية الاجتماعية، ونقد معاصر للمادية التاريخية ومراجعات وانتقادات فى النظرية الاجتماعية نماذج لها [15].

أما آخر هذه الاهتمامات فيتعلق " بإعادة صياغة المشكلات التي يثيرها طابع العلوم الاجتماعية باعتبارها تتخذ من النشاط الإنسانى والعلاقات بين الذوات موضوعا لها. وهى قضايا ذات طابع إشكالى دائم " يعبر عنها كتابه تأسيس المجتمع وهى التى يصنف جيدنز فى إطارها هذا الكتاب فى مشروعه الفكرى [16].

على الرغم من ذلك، وبرغم أن كتاب " قواعد جديدة " بالذات – دون بقية كتب جيدنز – قد لقى القدر الأقل من حفاوة النقاد واهتمام الدارسين، إلا أننى اتفق مع واحد من أهم نقاده وهو ستيفان مستروفيتش فى أن هذا الكتاب هو أهم أعماله على الإطلاق [17]. فهو من ناحية، يمثل مرحلة انتقالية بين كتاباته المبكرة المتعلقة بالنظرية الكلاسيكية وتلك المتعلقة بنظرية الصياغة البنائية. وهو من ناحية ثانية بمثابة "الصواميل والمسامير الملولبة" [18]، أى أنه الرابطة التى تربط ما بين الاهتمامات الثلاثة. ففى هذا الكتاب يعرض جيدنز بحق للأفكار الحاكمة لفكره وللخيط الرفيع الذى يربط ما بين الاهتمامات الثلاثة التى أشرنا إليها للتو. وفى هذا الصدد يذهب جيدنز إلى القول بأنه "يجب على النظرية الاجتماعية أن تستوعب فى إطارها معالجة للفعل الرشيد المنظم إنعكاسيا من قبل الفاعلين الإنسانيين، كما أنها يجب أن تستوعب دلالة وأهمية اللغة بوصفها الوسيط العملى الذى يجعل هذا الفعل ممكنا" [19].

على أننى أعتقد أن هناك سببا آخر – لا يقل عن ذلك – لأهمية هذا الكتاب، ألا وهو قدرته الثاقبة على التنبؤ بمسار التطور المستقبلى لعلم الاجتماع. وعند النظر فى هذا، فإن تاريخ نشر الكتاب للمرة الأولى (1976)، يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار. فالكتاب ينبئ بتصاعد أهمية الفعل الإنسانى فى إطار النظرية الاجتماعية قبل ما يزيد على عقد ونصف العقد من الزمان من تردد أفكار ما بعد الحداثة فى إطار العلم، وفى وقت لم يكن هناك من حديث عن الفعل فى علم الاجتماع اللهم إلا فى حدود "الإطار المرجعى للفعل" عند بارسونز والوظيفية اللذين يرى جيدنز أنهما – أى الإطار المرجعى للفعل والوظيفية – لا ينطويان على أفعال على الإطلاق، "ليس هناك فعل فى إطار بارسونز المرجعى للفعل"[20]. ولقد أشار آلان تورين مؤخرا إلى التحول الذى طرأ على مجال اهتمام النظرية الاجتماعية فى محاضرة له ألقاها فى المؤتمر الدولى الرابع عشر لعلم الاجتماع الذى عقد بمونتريال عام 1998 فعنون محاضرته "علم الاجتماع: من البناء إلى الفعل" [21]. وقد ذهب فيها إلى القول بأن:

"القوى الوحيدة التى يمكنها أن تقاوم وتتغلب على الانفصال بين المنطق اللاشخصى للسوق ومنطق الذاتية المجتمعية الذى يتسم بذات القدر من اللاشخصية لم تعد كامنة فى مبدأ التعالى. على العكس من ذلك، إنها تكمن فى الجهد الذى بذله الأفراد والجماعات من أجل بناء خبراتهم الحياتية الشخصية والدفاع عنها والتى تتحدد على وجه الدقة من خلال المزاوجة ما بين العقلانية الذرائعية والهوية الثقافية. هذه المزاوجة هى دائما مزاوجة فردية محدودة وهشة وغير ثابتة، بيد أنها مختلفة عن كل الأشكال الأخرى. بعبارة أخرى، إن الفاعلين الاجتماعيين لا يحاولون أن يستجدوا الدعم من مبدأ التعالى، بل من خلال انخراطهم فى عملية تفردهم" (22).

ويستدعى عنوان كتاب جيدنز إلى الذهن مؤلفا آخر هاما فى تاريخ علم الاجتماع هو أطروحة دوركايم الذائعة الصيت "قواعد المنهج فى علم الاجتماع". والواقع أن الكتابين لا يخلوان من تشابه فيما بينهما. فمن ناحية أولية، فإن حجم الكتابين يكاد يكون واحدا تقريبا، كما أن كلا منهما يحتوى على ذات العدد من الفصول. وقد كتب دوركايم أطروحته المنهجية فى وقت كان علم الاجتماع يفتقر فيه إلى التماسك المنهجى وإلى التمايز عن العلوم الأخرى، وقد ساعد عمله كثيرا فى أن يضفى على علم الاجتماع مجالا خاصا به وأن يمنحه هويته الأكاديمية (23). وتأتى دراسة جيدنز فى وقت ترسخ فيه علم الاجتماع، بيد أنه يعانى من حالة الأنومية المنهجية. ولا يعود ذلك إلى الافتقار إلى أدوات منهجية محكمة ودقيقة، وإنما هو ثمرة للافتقار إلى إطار عام مقبول للتحليل الاجتماعى، أى منطق للبحث السوسيولوجى يمكنه أن يضفى تماسكا على التخصص (24). وربما نبعت فكرة كتاب "قواعد جديدة" فى إطار محاولة استعادة العلم لتماسكه. ومن هنا يمكن أن يكون هذا بمثابة سبب إضافى لأهمية الكتاب.

وتعرف نظرية جيدنز باسم نظرية الصياغة البنائية* Structuration Theory. وتعود الإشارات المبكرة لفكرة الصياغة البنائية فى العلوم الاجتماعية الأنجلوفونية إلى عام 1927. وقد عرضت بصورة أكثر شمولا فى المخطط النظرى الذى طوره جورج جورفيتش وفصله فى كتابيه "الحتمية الاجتماعية والحرية الإنسانية" Determinismes Sociaux et Liberte Humaine المنشور عام 1955، وفى عمله الآخر "أطروحات علم الاجتماع" Traite de Sociolegie، المنشور عام 1962، وبخاصة فى الفصلين الثالث والرابع منه. وقد طور جورفيتش فى هذين العملين مفهومين آخرين يتمتعان بأهمية خاصة هما مفهومى تفكيك الصياغة البنائية destructuration، وإعادة صياغة البنية restructuration. ولكن المصطلح الآن يستخدم للإشارة إلى النظرية الأنطولوجية للحياة الاجتماعية التى تعبر عنها أعمال أنتونى جيدنز [25]، والتى توسع من نطاق الفكرة القائلة بأن كافة عناصر الحياة الاجتماعية تصاغ من خلال الأداء الماهر للممارسات الاجتماعية، وسوف نتناولها بالتفصيل فى هذا المقام.

وتطور الصياغات الأنطولوجية لأصحاب نزعة الصياغة البنائية مسلمات شاملة أو عامة فيما يتعلق بموضوع العلوم الاجتماعية. ولكنها على العكس من المسلمات التى يمكن أن نعثر عليها فى الأنطولوجيا الكلاسيكية عند هويز وآدم سميث وجان جاك روسو، أو النظريات الوظيفية عند بارسونز، أو تلك النظريات التطورية الغائية التى تجسدها أعمال دوركايم وماركس، على العكس من ذلك، لا تفترض أولا تسلم بوجود تحولات تاريخية أو آليات للتغير لا يمكن تجنبها [26]. عوضا عن ذلك، تؤكد النظرية على أهمية التعامل مع القدرات الفريدة التى تسمح

* ليس هناك اتفاق حول ترجمة هذا المصطلح فأحمد زايد يترجمه " بنينة "، فى حين يستخدم السعيد صابر المصرى تعبير "تشكل البنية". ومع تقديرى للجهد، فإنى اختلف مع كلا الترجمتين فالأولى ليس لها أصل اشتقاقى فى المصدر، وإن كان من الواضح أنه منسوب إلى الفعل "بنى" وهو يتأرجح بين هذه الترجمة وبين استخدام تعبير "تشكيل البنية" ويضع الأول بين قوسين مسبوقا بهذا الأخير دون مبرر واضح لذلك، أما الثانية فتنسبه إلى المبنى للمجهول والأصل فى اللغة هو أن تنسب إلى المعلوم. انظر أحمد زايد، آفاق جديدة فى نظرية علم الاجتماع: نظرية تشكيل البنية (نظرية البنينة)، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والثلاثون العددان الأول والثانى، يناير/مايو 1996: 57-88؛ السعيد صابر المصرى، التراث الشعبى والبناء الطبقى: دراسة لعلميات إنتاج الثقافة الشعبية وتداولها بين فقراء الحضر فى القاهرة. خطة بحث مقترحة للتسجيل لدرجة الدكتوراه. قسم الاجتماع – كلية الآداب – جامعة القاهرة.

للفاعلين الاجتماعيين أن يؤسسوا لحيلتهم الاجتماعية، أو يحافظوا عليها، أو يغيروا منها جذريا. فالالتزامات والممكنات الاجتماعية وشكل واتجاه التغير الاجتماعى، يتحدد من خلال الممارسات الاجتماعية. وهى قد تختلف عند وضعها موضع التنفيذ وفى نتائجها من إطار تاريخى إلى إطار تاريخى آخر. ومن ثم فإن نظرية الصياغة البنائية تقدم للعلوم الاجتماعية أنطولوجيا ذات خصائص اجتماعية ثابتة (27). ونظروا لأنه من المحتمل أن يختلف تجسد هذه الاحتمالات فى الواقع، فليس من الممكن اشتقاق مفاهيم أو تفسيرات لها خصوصية تاريخية من أنطولوجيا أصحاب نزعة الصياغة البنائية. وتقدم دراسات جيدنز حول الحداثة، نموذجا للمسلمات النفعية الأساسية لنظريات الصياغات البنائية حسبما يذهب بوودن (28).

ونظرا لأن نظرية الصياغة البنائية تعزو للأفعال الممارسة دورا مركزيا فى صياغة الحياة الاجتماعية، فإنها تنازع فى المصداقية الأنطولوجية للانقسام العميق بين التقاليد الجمعية وأنصار النزعة الفردية فى الفكر الاجتماعى. فعلى العكس من أصحاب التقاليد الجمعية Collectivist، تتعامل نظرية الصياغة البنائية مع أنماط وخصائص الجماعات الاجتماعية باعتبارها حقائق منتجة من خلال الممارسات المنتظمة، بدلا من كونها حقائق قائمة بذاتها Sui generis أو ذات طبيعة خاصة بتعبير دوركايم. ومن ناحية أخرى، وعلى العكس من تفسيرات أنصار النزعة الفردية، فإنها تتعامل مع ممارسة الأفعال باعتبارها سياقا سابقا فى وجوده منطقيا على الاهتمام باختيارات الفاعل أو تفسيره للممارسة الاجتماعية. ويترتب على ذلك أن الوقائع المتشابهة على نطاق واسع للممارسات المستدمجه من قبل الفاعلين قد يعاد إنتاجها من خلال أفعال العديد من الفاعلين المختلفين عبر الزمان لعدة أجيال. كما يترتب عليه أيضا حاجة الفاعلين ألا يدركوا (على الرغم من أنهم قد يدركون) أن ممارستهم للفعل تعد بمثابة عملية إعادة إنتاج للممارسات الراسخة أو تغيير فيها.

وتهدف نظرية جيدنز فى الذات الفاعلة إلى استكمال فكرة مركزية الممارسة Praxis فى إطار نظريات الصياغات البنائية. فعلى الرغم من أن الوعى الانعكاسى "ذاتى الارتداد"، أو "الارتدادى" لا يتم إهماله، فإن العديد من الممارسات يمكن إعادة إنتاجها بالاستناد إلى الوعى الضمنى (العملى) للفاعل بالمهارات المتطلبة لذلك. ويؤسس جيدنز لدافعيه معممة للمشاركة فى الحياة الاجتماعية، وذلك

من خلال اشتراك الفاعلين فى معنـــى غـــير واع للأمـــن الأنطولوجـــى المدعـــوم بالممارسات الروتينية المألوفة. ومع ذلك، فإنه لم يعالج حتـــى الآن تأســـيس الإرادة الإنسانية، بالإضافة إلى قضايا أخرى هامـــة تتعلـــق بالاحتياجـــات والاهتمامـــات الإنسانية [29].

وعلى الرغم من أن نظرية الصياغة البنائية تفهم الأداء الماهر للممارســـات على نحو مشابه إلى حد كبير لذلك الذى يشيع فى كتابات كل من إرفينج جوفمـــان وهارولد جارفينكل، إلا أن جيدنز يضيف إلى هذا الفهم بتأكيده على الجوانب عـــبر الموقفية trans-situational لهذه الممارسات من خلال تفسيره أو صياغته المجـــددة لمفهوم ازدواجية البناء duality of structure [30]. وفى هذا الإطار، تعتبر المعرفة المتعلقة بصياغة الممارسات من خلال العلاقة بالآخرين فى الأطر الملاءمة بمثابـــة شرط ضرورى لإعادة إنتاج هذه الممارسات. ومن هنا فإن صياغة هذه الممارســـات يدعم وعى المشاركين بدورهم فى صياغة ظروفهم الاجتماعية. وتعمـــل المعرفـــة المعاد توليدها على هذا النحو على إعادة الإنتاج المستمر للأساليب الروتينيـــة فـــى الحياة. وهكذا فإن الخصائص البنائية للممارسات يمكن تحليليا تفكيكها إلـــى قواعـــد وموارد. وترتبط كل من القواعد والموارد، مع ذلك، فى الواقع الملموس بأســـاليب استدماج وتأسيس الحياة بطريقة تجعل الفصل بينهما أمرا مستحيلا.

وينهض تحليل البنى أو البناءات الاجتماعية على المزاوجة بين مســـتويين، الأول مستوى الحياة اليومية وما تزخر به من ممارسات، ومستوى الأطر البنائيـــة الأكثر ثباتا. ويؤكد جيدنز فى غير موضع من كتاباته على أن تغاير مواقف الحيـــاة اليومية والشخصية، لا ينفصل عن التطور البعيد المدى للنظم الاجتماعية والبنـــاءات الاجتماعية. فتبادل الكلام بين فاعلين (أى استخدام اللغة) يجعل المتكلمين ينخرطـــون فى التاريخ الطويل للغة. فهم إذ يمارسون اللغة، فإنهم يمارسون تاريخا زاخرا مـــن التراكم اللغوى. وهم إذ يفعلون ذلك، فإنهم يساهمون فى إعادة إنتاج اللغة. فى هـــذا المثال البسيط نجد أن الحياة اليومية بما تزخر به من ممارسات تشكل صورة تحتيـــة للبناء وهى مستمرة عبر الزمن مثلما التاريخ، ونجد من ناحية أخـــرى أن الطريقـــة التى تتشكل بها الحياة اليومية تسهم فى استمرار الصورة العليا للبنـــاء الاجتمـــاعى (القواعد والموارد). ويتشابه هذا التحليل مع مفهوم كل من برودل Braudel وشوتز Shutz عن الاستمرار الطويل الأمد Longue duree للحياة الاجتماعية. ويدل هـــذا

على أن جيدنز قد انتهى – رغم أنه بدأ من منطلقات مختلفة – إلى نفس المسلمات التى انتهت إليها نظريات أخرى، خاصة النظريات ذات الميول الفينومينولوجية [31].

وتغير نظرية الصياغة البنائية بقدر كبير من التفسيرات الراهنة للأنماط المنتظمة للحياة الاجتماعية، من خلال إدراكها لها بوصفها تفاعلات مؤسسة وعلاقات متمفصلة عبر الزمان والمكان [32]. وتعتمد القدرة والقابلية للنفاذ عبر الحدود الزمانية والمكانية للعلاقات المنتظمة على الشكل الذى يتخذه تمفصل هذه العلاقات وكيفية إنتاجها فى إطار الممارسات الاجتماعية. فالتفاعل المباشر بين الفاعلين يتم استيعابه فى شكل أنساق من كافة الأشكال. أما الأنساق ذات العلاقات غير المباشرة (تلك التى تتسم بدرجة كبيرة من التمايز عبر الزمان والمكان) فإنها تنطوى أيضا على علاقات مؤسسة بين الفاعلين الموجودين فى أطر معزولة عن بعضها البعض. وفى هذا الصدد يتولى التمفصل المتعدد الأشكال نقل وتوصيل وتحويل نتائج الممارسات المتباينة.

وهكذا فإن عملية الصياغة البنائية هى إعادة إنتاج أو تغير العلاقات المنتظمة عبر الزمان والمكان، وهو الأمر الذى قد ينتج أحيانا من خلال الآثار غير المقصودة للممارسة أو الفعل، أو التى تنطوى على التوجيه المقصود للقواعد عبر الزمان والمكان. وعلى خلاف نظريات التعددية السياسية أو نظريات الصفوات، تسلم نظرية الصياغة البنائية بوجود ديالكتيك للضبط فى كافة أشكال النظم. ففى حين أن الجماعات المسيطرة تحوز موارد أفضل تمكنها من ممارسة القوة وتسخير أفعال الآخرين لمصلحتها، فإن الجماعات الخاضعة لا تفتقر كلية إلى الموارد التى تمكنها من مقاومة أو إعادة توجيه سيطرة الجماعات المهيمنة. لذلك فإن علاقات القوى المؤسسية أو داخل النسق تتخذ صورة توازن مختقن ما بين الاستقلالية الذاتية والضبط.

ولقد ذكرنا فيما سبق أن فكرة ازدواجية البناء وتنظيمها ذاتى الارتداد للظواهر الاجتماعية، على الرغم من أناقتها إلا أنها تعانى من مشكلات. هنا نكتشف أنه من العسير جدا أن نصف الخصائص ذاتية الارتداد للبناءات فى صورة الحديث التى يلجأ إليها جيدنز فى محاولته لتبسيط الفكرة. "يجب أن نفهم المجتمعات الإنسانية كما لو كانت مبان يعاد بناؤها فى كل لحظة من ذات الأحجار التى تكونها"[33].

قضايا كتاب قواعد جديدة:

لنبدأ بملاحظة أن الكتاب الراهن يحمل العنوان الفرعى التالى "نقد إيجابى للاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع". هنا يبادئنا جيدنز بأن مدارس علم الاجتماع التفسيرى – فلسفة ما بعد فيتجنشتين، والاثنوميثودولوجيا، والهرمنطيقا (التأويلية) والنظرية النقدية على وجه التحديد قد قدمت بعض الإسهامات الأساسية فى تحديد منطق العلوم الاجتماعية الخاص ومنهجها. وهو يختتم كتابه بمعالجة مماثلة لبعض المواقف النظرية المنتقاة فى فلسفة العلم – بوبر كون وفايرآبند ولاكاتوش – يتبعها بملخص لقواعده الجديدة ذاتها. وتهدف قواعده الجديدة إلى تصحيح بعض القضايا المرتبطة بموقف أصحاب النزعات التفسيرية.

وفيما بين دفتى الكتاب يقدم لنا جيدنز مجموعة من التوصيفات الموجزة التى يعدها بمثابة معالجة جديدة للفعل والمعنى، والصياغة البنائية للحياة الاجتماعية. ويؤكد جيدنز أولا على أن إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ينبغى أن يعالجا باعتبارهما محصلة للأداء المهارى لأعضاء المجتمع. ومن ثم فإن البنى الاجتماعية يجب أن تدرك باعتبارها ممارسات يعاد إنتاجها. وثانيا، أن "المعانى" و"المعايير" و"القوة" هى أمور متضمنة منطقيا فى فكرة الفعل القصدى. فضلا عن ذلك، فإن صياغة العالم الاجتماعى باعتباره عالما ذا معنى أو قابلا للتفسير والفهم تعتمد على اللغة. هذه اللغة ليست مجرد نسق من العلاقات والرموز، بل هى وسيط للنشاط العملى (34).

ويذهب جيدنز بعد ذلك إلى القول بأن الباحث الاجتماعى يعتمد بالضرورة على نفس المهارات التى يعتمد عليها أولئك الذين يسعى لتحليل سلوكهم حتى يمكن له أن يصفه. ويعتمد توليد توصيفات للسلوك الإنسانى على المهمة التأويلية المتمثلة فى النفاذ إلى أطر المعنى التى يعتمد عليها الفاعلون أنفسهم فى صياغة وإعادة صياغة العالم الاجتماعى.

ويأخذ جيدنز على هذه المدارس الفكرية أنها تقترب فى مواقفها من المثالية الفلسفية، وتعانى من أوجه القصور التقليدية لهذه الفلسفة عند تطبيقها فى التحليل الاجتماعى. ويرجع ذلك إلى أنها تهتم بالمعنى إلى حد استبعاد الاستغراق العملى للحياة الإنسانية فى الأنشطة المادية. فعلى حين أنه من الواضح أن البشر لا يخلقون عالم الطبيعة، فإنهم ينتجون منه ويغيرون فعليا من ظروف وجودهم من خلال هذا

النشاط. ويماثل وقع الجملة السابقة وقع الفقرة الذائعة الاقتباس من عمل ماركس الثامن عشر من برومير لويس بونابرته، مع تعديل طفيف حيث يبدو من المعقول القول بأن جيدنز يستبدل كلمة "الناس" بكلمة الأشخاص: "يصنع (الأشخاص) تاريخهم، ولكنهم لا يصنعونه كما يشاءون، أو فى ظل ظروف من اختيارهم، بل يصنعونه فى ظل ظروف محددة سلفاً وموروثة من الماضى" [35]. والواقع أن جيدنز يقر بأن مجمل أعماله تعد بمثابة تطوير وتوسيع لنطاق هذا النص"[36]. ومع ذلك، فليس هذا بخمر معتق فى زجاجات جديدة كما سوف نوضح فى موضع آخر من هذه المقدمة.

إن الخطيئة الكبرى لتلك المدارس الفلسفية إذن، تكمن فى أنها قد مالت إلى تفسير كافة أشكال السلوك الإنسانى فى ضوء المثل الدافعة له، وعلى حساب الشروط السببية للفعل. ولذلك، فقد فشلت فى إدراك المعايير الاجتماعية فى علاقتها بأشكال التفاوت فى القوة وتعدد المصالح فى المجتمع. ولا يمكن تصحيح أوجه القصور هذه فى ظل التقاليد الفكرية التى نشأت فيها، كما أنه لا يمكن أن تُستوعب الإسهامات الإيجابية التى تتمشى معها فى إطار المخططات النظرية المنافسة التى حولت الفعل الإنسانى إلى حتمية اجتماعية، والتى احتفظت بعلاقة ارتباط قوية بالنزعة الوضعية فى الفلسفة.

ولذلك، يتعين علينا هنا أن نحل ثلاثة أنماط من المشكلات المتداخلة لكى نستطيع تجاوز حدود المدارس التفسيرية فى علم الاجتماع. وتتعلق هذه المشكلات بقضايا توضيح مفهوم الفعل والأفكار المرتبطة به مثل القصد والسبب والدافع؛ والربط ما بين نظرية الفعل وتحليل خصائص البنى المؤسسية؛ وأخيراً الصعوبات المعرفية التى تواجه أية محاولة لتوضيح منطق البحث العلمى الاجتماعى. ويتجسد فشل الفلسفة الأنجلو أمريكية فى تطوير اهتمام بالتحليل المؤسسى فى تركيزها المتضخم على السلوك القصدى. وقد مال العديد من الكتاب إلى التوحيد بين الفعل القصدى والفعل ذى المعنى والنتائج المقصودة. كما أنهم لم يبدوا اهتماماً كبيراً بتحليل أصول الأهداف التى يناضل الفاعلون لتحقيقها والتى افترضت مسبقاً أو تلك النتائج غير المقصودة التى تعمل مسارات الأفعال القصدية على إبرازها إلى حيز الوجود.

ويذهب جيدنز إلى أن مفاهيم القصد والسبب والدافع يمكن أن تكون

مصطلحات مضللة، ذلك أنها تفترض مسبقاً قطيعة لاستمرارية الفعل، ومن هنا فمن المناسب التعامل معها باعتبارها تعبر عن المراقبة التأمليه المستمرة للسلوك الذى يكون من المتوقع للفاعلين المؤهلين أن يتمسكوا به كجزء من نظام حياتهم اليومى. هذه المراقبة التأمليه للسلوك تصبح مجرد تعبير عن المقاصد أو بمثابة تحديد لأسباب السلوك، إما حين يقوم الفاعلون بمراجعة سلوكهم بأثر رجعى، أو حين تثار التساؤلات حول سلوكهم بواسطة الآخرين وهو الأمر الأكثر شيوعاً.

ويرتبط تبرير أو ترشيد الفعل ارتباطاً وثيقاً بالتقويم الأخلاقى للمسئولية التى يحملها الفاعلون لسلوك بعضهم البعض، ومن ثم ارتباطها بالمعايير الأخلاقية والجزاءات التى يخضع لها أولئك الذين ينتهكونها. وهكذا فإن مجالات الكفاءة تتحدد فى القانون باعتبارها كل ما هو متوقع أن يعرفه كل مواطن ويتحمل مسئوليته عند مراقبته لسلوكه.

والواقع أن الوظيفية الأصولية فى أجلى صورها - عند دوركايم وبارسونز - تنطوى بالفعل على محاولة للربط بين الأفعال القصدية والتحليل المؤسسى من خلال المبدأ النظرى القائل بأن القيم الأخلاقية التى ينهض عليها التضامن الاجتماعى تظهر بوصفها العناصر الدافعة للشخصية أيضاً. ولقد حاول جيدنز أن يوضح أن هذه الرؤية تستبدل فكرة الفعل بالأطروحة القائلة بأنه يتعين تأمل خصائص النسق الاجتماعى ونسق الشخصية فى ضوء علاقة كل منهما بالآخر. هنا لا يشخص أعضاء المجتمع كفاعلين ماهرين خلاقين وقادرين على المراقبة الانعكاسية لسلوكهم، وقادرين من حيث المبدأ على فعل ذلك فى ضوء الأشياء التى يعتقد أنه يمكن أن يتعلموها من نظريات بارسونز.

واستناداً إلى ذلك يبسط جيدنز رؤيته البديلة، ومفادها على النحو التالى: يتم إنتاج المجتمع من خلال الصياغة الماهرة لأعضائه الفاعلين الذين يعتمدون على موارد وظروف ليسوا على وعى بها أو هم لا يدركونها إلا بصورة مشوشة. وثمة ثلاثة أبعاد لإنتاج التفاعل يمكن التمييز بينها؛ صياغة المعنى والأخلاق وعلاقات القوة. أما الوسائل التى يتم من خلالها إبراز هذه الأبعاد الثلاثة إلى حيز الوجود فيمكن النظر إليها باعتبارها شروطاً لإعادة إنتاج البناء الاجتماعى.

هنا، تعد فكرة ازدواجية البناء ذات أهمية مركزية، ذلك أن البناء يظهر باعتباره شرطاً ونتيجة لعملية إنتاج التفاعل فى ذات الوقت. هذا وتتكون كافة

التنظيمات أو الجماعات من انساق من التفاعل يمكن تحليلها فى ضوء خصائصها البنائية. ولكن وجودها كأنساق يتوقف على وجود أنماط للصياغة البنائية تعيد إنتاجها. ويجب أن نؤكد هنا على أن عملية إعادة إنتاج الهيمنة تعبر عن التباين فى أشكال المعنى والأخلاق ذات الأهمية فى التفاعل. وهكذا ترتبط هذه الأنماط بانقسام المصالح التى تعمل على توجيه النضال حول التفسيرات المتباينة لأطر المعنى والمعايير الأخلاقية.

ويفترض جيدنز مسبقاً أنه من الممكن تحليل عملية إنتاج التفاعل باعتباره ذا معنى على أنه يعتمد على المعرفة المتبادلة التى يلجأ المشاركون إليها بوصفها مخططات تفسيرية لكى يستطيعوا أن يفهموا ما يقوله أو يفعله كل منهم. هذه المعرفة المتبادلة غير قابلة للتصحيح من قبل الباحث السوسيولوجى، الذى يتعين عليه أن يعتمد عليها كما يفعل عامة الفاعلين لكى يولد توصيفات لسلوكهم. وبقدر ما يُنظر إلى هذه المعرفة باعتبارها فهماً بديهياً عاماً، أى كسلسلة من المعتقدات الواقعية، بقدر ما تكون من حيث المبدأ قابلة للتأكيد من جانب الفاعلين أو فى ضوء التحليل العلمى الاجتماعى.

وأخيراً يذهب جيدنز إلى القول بأن بعض جوانب فلسفة العلوم الطبيعية ذات أهمية فى توضيح الوضع المنطقى للادعاءات المعرفية التى تقول بها العلوم الاجتماعية. ولكن أهميتها قاصرة ومحدودة بسبب تلك الملامح التى ليس لها نظير مباشر فى العلوم الطبيعية. وهو يرى أن استخدام كون لمصطلح النموذج الإرشادى يشترك فى عناصر مهمة مع رؤى أخرى للفكرة التى أطلق عليها جيدنز تعبير "أطر المعنى". غير أن تطبيق كون لها على تاريخ العلم الطبيعى يثير صعوبات جمة حيث أنه يبالغ فى قدر الوحدة الداخلية للنموذج الإرشادى. وبناءً عليه فإنه لا يعترف بأن مشكلة توسط الأطر المختلفة للمعنى يجب أن تعامل باعتبارها نقطة انطلاق التحليل.

فعلى خلاف العلوم الطبيعية يتعامل علم الاجتماع مع عالم مفسر مسبقا، حيث يكون خلق أطر المعنى وإعادة إنتاجها بمثابة الشرط اللازم للموضوع الذى يسعى إلى تحليله، أو على وجه التحديد، السلوك الاجتماعى للإنسان. ونكرر ونشدد هنا على أن هذا هو ما يفسر الازدواجية التأويلية فى العلوم الاجتماعية، وهى التى تفرض صعوبة خاصة هى تلك التى أطلق عليها ألفرد شوتز – سيرا على هدى

فيبر – مسلمة الملاءمة.

ولقد أوضح جيدنز أن صياغة شوتز لهذه المسلمة تستند إلى الأطروحة القائلة بأن المفاهيم الفنية فى العلم الاجتماعى يجب أن تكون قابلة للاختزال بطريقة ما إلى أفكار دارجة عن الأفعال اليومية، وهى فى رأيه أطروحة غير مقبولة. ويرجع ذلك إلى أن العلاقة بين المصطلحات الفنية والمفاهيم الدارجة فى العلوم الاجتماعية علاقة متغايرة. فكما يتبنى علماء الاجتماع مصطلحات الحياة اليومية "المعنى"، "الدافع"، "القوة" الخ، ويستخدمونها بمعنى متخصص، فكذلك الأمر تماماً بالنسبة لعامة الفاعلين الذين يميلون إلى تبنى مفاهيم ونظريات كعناصر أساسية لتبرير سلوكهم. ولا يعترف علم الاجتماع الكلاسيكى الأصولى بدلالة هذه الظاهرة إلا بصورة هامشية، حيث تتخذ صورة النبوءة الذاتية التحقق، أو النبوءة التى تكذب نفسها بنفسها، والتى تعتبر مصدراً للمنغصات التى تقف عائقاً فى طريق التنبؤ الدقيق.

وعلى الرغم من أن التعميمات السببية فى العلوم الاجتماعية قد تماثل فى بعض جوانبها قوانين العلوم الطبيعية، فإنها تتميز بصفة أساسية عن هذه الأخيرة بسبب اعتمادها على تحالفات معاد إنتاجها للآثار غير المقصودة للأفعال. وبقدر ما ينظر إليها كتعميمات، وتفهم بوصفها كذلك من قبل أولئك الذين تنطبق على سلوكهم، بقدر ما يتغير شكلها.

هذا هو مجمل انتقادات جيدنز للمحاولات السابقة لعلم الاجتماع الوضعى والتفسيرى. فما هى القواعد الجديدة للمنهج فى علم الاجتماع التى يقترحها. إنه يكتب فى هذا الصدد قائلاً (37):

"(1) لا يهتم علم الاجتماع بعالم الأشياء المعطاة مسبقاً بل بعالم تشكله أو تنتجه المشاركة النشطة للذوات؛ (2) إن عملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ينبغى أن تعالج بوصفها أداء مهارياً من قبل أعضائه وليس كمجرد سلسلة من العمليات الآلية؛ (3) إن مجال الفعل الإنسانى محدود بحدود معينة. فالبشر يخلقون المجتمع، ولكنهم يفعلون ذلك باعتبارهم فاعلين مشروطين تاريخياً، ولا يفعلونه فى ظل ظروف من اختيارهم؛ (4) ينبغى ألا يصاغ البناء مفاهيمياً وكأنه يفرض حدوداً على الفعل الإنسانى وحسب، وإنما باعتباره عنصراً ييسر تحقيق هذا الفعل، وهذا هو ما يطلق عليه جيدنز ازدواجية البناء. فالبناء يمكن دائماً أن يفحص فى ضوء عملية الصياغة

البنائية. ويعنى البحث فى هذه العملية للممارسات الاجتماعية أن نسعى لشرح كيفية صياغة البنية من خلال الفعل وبالتالى كيف تصاغ الأفعال بدورها بنائياً؛ (5) تنطوى عمليات الصياغة البنائية على تفاعل المعانى والمعايير والقوة. هذه المفاهيم تعد مرادفة تحليلياً للمصطلحات الأولية فى العلم الاجتماعى؛ (6) لا يمكن للملاحظ السوسيولوجى أن يستحضر الحياة الاجتماعية كظاهرة تحت الملاحظة بمعزل عن الاعتماد على معرفته بها كمصدر يتم من خلالها تأسيسها كموضوع للبحث؛ (7) إن الاستغراق فى شكل الحياة هو الشرط الضرورى والوسيلة الوحيدة التى يمكن من خلالها للملاحظ أن يولد مثل هذا التوصيف. وهذا لا يعنى أن يصبح الملاحظ الغريب عضواً كامل العضوية فى الثقافة الغريبة؛ (8) من هنا تخضع المفاهيم السوسيولوجية لازدواجية تأويليه: إن أى مخطط نظرى فى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية يعد بمعنى من المعانى شكلاً من أشكال الحياة ذاتها، ومن ثم يجب أن تخضع مفاهيمه باعتبارها نمطاً من النشاط العملى الذى يولد أشكالاً محددة من التوصيفات؛ (9) إن علم الاجتماع يتعامل مع عالم تمت صياغته مسبقاً فى داخل أطر المعنى بواسطة الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم وهو يعيد تفسير هذه الأطر داخل مخططاته النظرية متوسطاً ما بين اللغتين الدارجة والفنية. هذه الازدواجية التأويليه تتسم بدرجة بالغة من التعقيد، حيث أن الرابطة ليست مجرد طريق ذى اتجاه واحد".

وهكذا يصوغ جيدنز في صراحة وبساطة تعريفه لعلم الاجتماع الجديد، فيكتب قائلاً " باختصار، فإن المهام الأساسية للتحليل السوسيولوجى هى كالآتى: (أ) التحليل التأويلى والتوسط بين أشكال الحياة المختلفة داخل ما وراء اللغات الوصفية للعلم الاجتماعى. (ب) تحليل عمليتى إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع باعتبارهما الثمرة التى يحققها الفعل الإنسانى.

باختصار، فى هذا الكتاب الذي تلخصه الفقرة الأخيرة بدقة، شرع جيدنز فى تطوير علم اجتماع المجتمعات المعاصرة الجديدة، الذى تعد الأسئلة التالية هى أهم ما ينبغى أن يجيب عليه هذا العلم: ما هو البناء الاجتماعى ؟ وكيف تعمل البناءات الاجتماعية فى علاقتها بالذوات [38]. وقد توج جيدنز هذا الجهد بمحاولة الإجابة على هذه التساؤلات فى عمل لاحق له "تأسيس المجتمع" The Constitution of Society المنشور عام 1984 والذى قدم فيه جيدنز صياغته الأكثر اكتمالاً لمفهوم الصياغة البنائية. ويشبه هذا المفهوم إلى حد كبير مفهوم

بورديو حول الطابع الاجتماعي الثقافى[39] Habitus من حيث كونه يسعى إلى إعادة صياغة الفهم السوسيولوجى للبناء من خلال تجاوز المأزق الكلاسيكى لثنائية الذات/الموضوع.

السؤال الآن، لماذا محاولة تجاوز هذه الثنائية بين الذاتى والموضوعى ؟ تكمن الإجابة فى أن جيدنز يعتبر أن مجال علم الاجتماع هو دراسة "المجتمعات المتقدمة أو الحديثة" [40]. بعبارة أخرى، فإن جيدنز يسعى في اثر نظرية متكاملة حول المجتمع الحديث. وهو يسعى فى أثر ذلك من خلال محاولة لتفسير مفهوم البناء الذى يقصد به الإشارة إلى:

> "تلك الخصائص البنائية التى تسمح بعقد الصلة بين الزمان والمكان فى إطار النسق الاجتماعى، وهى خصائص تجعل من الممكن للممارسات الاجتماعية الملاحظة، والتى يمكن تمييزها بصعوبة نظرا لشدة تشابهها، أن توجد عبر مجالات زمانية ومكانية مختلفة وتضفى عليها شكلا منتظما. فأن نقول أن البناء هو نظام متصور من العلاقات المتحولة يعنى أن النسق الاجتماعى بوصفه ممارسات معاد إنتاجها ليس له بناء، ولكنه ذو خصائص بنائية. وهكذا، فإن البناء يوجد بوصفه حضور فى الزمان والمكان، ومن خلال تأسيسه عبر هذه الممارسات فقط، وباعتباره بقايا ذاكرة موجهة لأفعال فاعلين إنسانيين يتمتعون بمعرفة كفؤة"[41].

وتتسم هذه العبارة بقدر من الغموض من ناحية، بيد أنه يمكن توضيحها بما فيه الكفاية من ناحية أخرى. فالواضح أن جيدنز مهتم بصفة أساسية بإعادة تعريف البناء. ومن هنا تتأتى مجموعة التعبيرات الجديدة، وغير المألوفة، عند مناقشة جيدنز لفكرة الصياغة البنائية مثل، "ملزمة" Binding، فى "الزمان والمكان"، "نظلم متصور" virtual order، "للعلاقات المتحولة"، وأخيرا، "ليس البناء ولكن الخصائص البنائية". والمشكلة هنا مؤداها أن جيدنز يكتب عن البناء كما لو كان يكتب عنه مستخدما – بهذا القدر أو ذاك – ذات المصطلحات الشائعة فى الكتابة

عنه. ولكنه فى الواقع لا يفكر بالبناء كما يفكر الآخرون. فالبناء بالنسبة لجيدنز ليس شيئاً فى ذاته كما يوحى بذلك تعبير "نظام متصور"، بل أنه خصائص تكشف عن نفسها فى لحظات مادية ملموسة من الممارسات الاجتماعية باعتبارها "بقايا ذاكرة توجه أفعال الفاعلين الذين يتسمون بالكفاءة".

والواقع أن هذه خطوة كبيرة وجريئة فى آن واحد. ففى نظريته عن البنى يدعو جيدنز إلى تجاوز ثنائية الذات / الموضوع لأنه يعتقد أن التقاليد السوسيولوجية السابقة عليه قد ركزت بشدة على الجوانب الموضوعية للبناء الاجتماعى، وهو ما أدى إلى تشويه رؤاها للفعل الذاتى. فى هذا المقام، يضع جيدنز نصب عينيه تعريف دوركايم الذى يصف البناء بالإشارة إلى الموارد والقواعد على التوازى. على أن جيدنز يباعد ما بين نفسه وبين أفكار دوركايم الأكثر تقيدا التى تعتبر البناء فارضا للقواعد. وهو يتباعد بذات القدر عن الآخرين ممن تنالهم سهام نقده مثل بارسونز وماركس والبنائيين الفرنسيين. وهو لا يعتقد، شأنه فى ذلك شأن بورديو، أن موضعة البناء أو التأكيد على ذاتية الفاعلين سوف يفضيان إلى حل المشكلة السلوكية الأخلاقية فى المجتمع الحديث.

إن نظرية الصياغة البنائية ما هى إلا أسلوب جيدنز للإجابة على ذات التساؤل الذى يحاول أن يجيب عليه بورديو باستخدام مفهوم الطابع الاجتماعى الثقافى، مع اختلاف أساسى. فحيث يجفل بورديو فى مواجهة اللاشعور كحل للإشكالية، فإن جيدنز يغامر بالتقدم إلى الأمام، كما يوحى بذلك ادعاءه الكامن خلف وصفه للبناء باعتباره نظاما متصورا ذا خصائص. فالبنى الاجتماعية ليست أشياء اجتماعية واقعية. ويعد جيدنز أحد أوائل المنظرين الذين يقرون بهذه الحقيقة المربكة التى ذكرها الرواد الأوائل لعلم الاجتماع.

ولقد تجنب دوركايم الذى استغرقه الاهتمام بطابع الظاهرة الاجتماعية تطوير وصف لبناء المجتمع الحديث، ربما لأنه أدرك إنعكاسيا، أن هذه البنى ليست على ذات القدر من الواقعية كما يفترض أنها كذلك. على أن جيدنز على العكس من ذلك، لا يسعى فى اثر شئ ولا يريد شيئا أكثر من رغبته الملحة فى أن يصك نظرية حول المجتمع الحديث. وهو لذلك ينتهج طريقا أكثر جرأة، وإن كان أكثر خطورة. إن نظرية الصياغة البنائية هى سوسيولوجيا البناء التى تتخذ من عدم واقعية البنى – تصوريتها – منطلقا لكى تحدد الخصائص البنائية فى الموضع

الوحيد الذى يمكن ملاحظتها فيه "ممارسة الفعل باعتباره بقايا ذاكرة".

سوسيولوجيا جيدنز فى الميزان:

هناك الكثير من الأعمال التى نشرت في السنوات الأخيرة والتى تناولت بالنقد والتقريظ إسهامات أنتونى جيدنز فى علم الاجتماع (42). ولعله من الممكن الإشارة إلى الأطروحات الأساسية للانتقادات التى وجهت إليه، حيث ذهب البعض إلى القول بأن لغته العلمية المتأدبة تكتسى بقدر من الغموض، وأن تناوله للقضايا يتسم "بخبث الثعالب" على حد تعبير أشعيا برلين، فهو مراوغ لا يلزم نفسه بمواقف نظرية تورطه، وأنه يقدم حلولا ذات رطانه بلاغية مصطنعة للمشكلات النظرية.

وسوف نعرض هنا أولا باختصار للانتقادات التى وجهها إليه أهم نقاده على الإطلاق وهو ستيفان مستروفيتش Stjepan Mestrovic بالإضافة إلى عدد آخر من النقاد الآخرين، ثم نطور بعد ذلك مناقشة لمجمل سوسيولوجيا جيدنز. وفى هذا الصدد يذهب مستروفيتش فى معرض نقده لجيدنز إلى القول بأن أولى الاهتمامات الثلاثة الأساسية لمشروع جيدنز العلمى – تطوير منظور نقدى لتطور النظرية الاجتماعية فى القرن التاسع عشر واستدماجها فى إطار علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة خلال القرن العشرين –تمثل – فى رأى مستروفيتش – عرضا مسطحا للنظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر باعتبارها نابعة من الادعاءات الرشيدة لعصر التنوير وأنها قد سعت إلى تبنى نموذج العلوم الطبيعية آنذاك. وهو لا يأخذ بعين الاعتبار دور القوى الاجتماعية والفلسفات المعادية للتنوير ولا روح نهاية القرن السابق والتى كانت بكل تأكيد معادية للتحديث (43). فضلا عن ذلك، فإنه يعتمد على رؤية لعصر التنوير ترى فيه عصر عبادة العقل والعلم دون أن تقر، على سبيل المثال، بأهمية الاتجاهات الغيبية عند أوجست كونت أو المواقف التشاؤمية التى نجد أثرها فى الفلسفة التنويرية لجيوفانى فيكو. كما نبعت من عصر التنوير أيضا العديد من النظريات العنصرية المتخفية تحت عباءة العلم والعقل. ويفترض جيدنز أن العلم فى القرن التاسع عشر كان على ذات شاكلة العلم اليوم من حيث الادعاءات الأساسية التى ينهض عليها، غير أن صحة هذا الافتراض موضع شك كبير. فضلا عن ذلك، فإنه يتجاهل كلية التبجيل الذى لقيته فلسفة ارثر شوبنهور المعادية للتنوير وأهميتها بالنسبة لعلم اجتماع ما بعد أوجست كونت الذى كان له

فقط فضل صك مصطلح "علم الاجتماع". وأخيرا، فإنه لا يعترف بأهمية وليم فونت، والذى يعد إسهامه فى مجال علم نفس الشعوب Volker psychologie بحق الأساس لما يطلق عليه اليوم الدراسات الثقافية، والذى أثرت إسهاماته فى أنثروبولوجيين من أمثال فرانز بواس وعلماء اجتماع مثل دوركايم (44).

أما بالنسبة لثانى هذه الاهتمامات فى مشروع جيدنز، فإنه – فى رأى مستروفيتش أيضا – يقع فى براثن ذات الخطأ الأساسى لبارسونز، ألا وهو الادعاء بأن الأطروحات الأساسية لعلم اجتماع القرن التاسع عشر كانت هى الوضعية، والفعل، والبناء الاجتماعى (على الرغم من أنه يرفض تركيز بارسونز على مشكلة النظام الاجتماعى، ويدعى بأن الأخير قد فشل فى بناء نظرية حول الفعل الإنسانى). وهذه قراءة لأعمال الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع عبر عينى بارسونز، وهى قراءة تسم جيلا كاملا من علماء الاجتماع العاملين فى الحقل الأكاديمى. فجيدنز يفشل، على سبيل المثال، فى استيعاب ما أقر به دوركايم ذاته وسعى إلى تأسيسه "علم الأخلاق" وهو الأمر الذى يمكن القول بأنه ما يزال هاما فى القرن العشرين، خصوصا مع ختام القرن، ولكنه يتحقق فى ظل ما يطلق عليه الوضعية المتحررة من القيمة. وعلى حين أن مستروفيتش يتفق مع جيدنز فى رفضه للوضعية، إلا أنه يرى أن جيدنز لا يقدم تفسيرا مرضيا لما يمكن أن يحدث بعد أن يصبح العالم الاجتماعى موضوعا للتفسير والتأويل فقط. وكيف يمكن للهرمنطيقا أن تتأسس بحيث لا تفضى إلى رؤية مشابهة لتلك التى يعبر عنها بودريار Baudrillard التى تنظر إلى العالم الاجتماعى باعتباره قصصا خيالية سيارة لا جذور لها ؟ وعلى حين يرفض جيدنز ما بعد الحداثة، إلا أنه لا يحدد الكيفية التى تتجنب بها نظريته الهرمنطيقية المضادة للوضعية الاندماج فى نزعة ما بعد حداثية إلى ما هو أبعد من مجرد طنطنة لفظية مبهمة تتعلق بالحداثة المتقدمة high modernity، ووجود البناء باعتباره ظاهرة مزدوجة مرتبطة بالفعل (45).

وأخيرا، فإن ثالث مجالات اهتمام مشروع جيدنز العلمى يتمثل فى تجاوز كل هذه المحاولات السابقة ذات الرؤى الخاطئة، التى تعد الآن من سقط المتاع، للتوصل إلى فهم دقيق للعلاقة ما بين الفعل والبناء من خلال نظريته فى الصياغة البنائية. فى هذا الصدد، يذهب مستروفيتش إلى القول بأن الادعاءات الأساسية لنظرية الصياغة البنائية هى أن الفاعليين الانسانيين يتسمون بالمهارة والمعرفة

وأنهم ليسوا مجرد تلك الدمى الثقافية التى تصورها نظريات دوركايم وبارسونز، وأن البناء الاجتماعى لا يقف كمعوق فقط ولكنه أيضا عنصر تمكين وإتاحة فرص. ويقبل معظم نقاد جيدنز بهذه الادعاءات دون أن يضعوها موضع تساؤل، بيد أن إخضاعها لمزيد من التفحص المدقق يكشف عن طابعها الإشكالى: فهى تتجاهل القوى غير الرشيدة المؤثرة فى النفس، ومدى إلزام المعرفة التى يحوزها الفاعلون، وأولا وقبل كل شئ، الحدود الصارمة التى يتصرف فى ظلها الفاعلون وكيفية تصرفهم فى ظلها كفاعلين فى عالم تتعاظم فيه درجة مراقبة السلوك وضبطه. إن رؤية جيدنز للفعل الإنسانى بالغة " الرقة " بحيث يبدو من غير اللائق توجيه النقد لها. ومع ذلك، فإن مقتضيات اللياقة لا ينبغى لها أن تحول دون ذكر عوارها البادى للعيان (46).

هل صحيح أن الفاعلين الاجتماعيين يتمتعون بهذا القدر من الحرية والمعرفة والمهارة التى يدعى جيدنز أنهم يحوزونها ؟ من الجلى أن هناك العديد من الفاعلين الذين لا تنطبق عليهم مثل هذه الصفات كما هى الحال بالنسبة لذوى الحاجات العقلية الخاصة والأطفال والأميين والذين يسقطون من حسابات رؤية جيدنز التحريرية. ومع ذلك، فإن هؤلاء الذين لا يتمتعون بمستوى المهارة والمعرفة اللذين يود جيدنز لو أنهم قد حازوها يجدون لهم موطأ هاما فى رؤية دوركايم للمجتمع التى تستند إلى الطقوس والوعى الجمعى والمشاعر.

وبغض النظر عن العديد من الفئات الاجتماعية للأشخاص الذين لا يمكنهم أن يتوصلوا إلى مستوى المهارة والمعرفة اللذين يود جيدنز لو أنهم قد توصلوا إليها، فإنه ليس من الواضح بذاته أن النموذج المثالى – بالمعنى الفيبرى – للفعل الإنسانى ينطوى على هذا القدر من المهارة والمعرفة التى يفترضها جيدنز أيضا. وتكشف مقارنة رؤية جيدنز للفعل الإنسانى بمفهوم دافيد رايسمان Riesman عن الاستقلالية الذاتية autonomy التى عرضها فى مؤلفه "الحشد الوحيد" The Lonely Crowd (47). إن جيدنز يختار أن يركز على بارسونز ويغفل تماما الاشارة إلى رايسمان الذى كان مكتبه يقع فى ذات الردهة التى كان يقع فيها مكتب بارسونز بمبنى وليم جيمس بجامعة هارفارد. ولا يمكن القول أو الافتراض بأن هذا مجرد سهو، ذلك أن كتاب رايسمان مؤلف ذائع الصيت. وعلى أية حال فإن رايسمان يطرح ادعاء أكثر قابلية للتصديق مؤداه أن معظم الناس يمتثلون للمجتمع الذى

يعيشون فيه فى معظم الأوقات. ومن ثم فإن الاستقلالية الذاتية تصبح إنجازا مكتسبا بعد جهد جهيد يفضى بالشخص لأن يصبح قادرا على اختيار مجال بعينه من مجالات الحياة الاجتماعية لا يكون فيه شخصا ممتثلا. وتفترض القدرة على الاختيار القدرة على الامتثال، والتمييز بين الاستقلالية الذاتية والانحراف، والذى يشير ببساطة إلى عدم القدرة على الامتثال. والواقع أن رؤية رايسمان تتمتع بقدر من المصداقية بالنظر إلى ما علمته إيانا العلوم الاجتماعية على مدار القرن العشرين عن الحركات الجماهيرية ومجتمع الجماهير والامتثال حتى فى أوساط الحداثيين. فإذا ما كان جيدنز على صواب ورايسمان على خطأ، فلن يكون هناك سبيل لتفسير قوة وفعالية الإعلانات الجماهيرية وسيكولوجية الجماعات والغوغائية السياسية والقومية على أن تسلب بصفة منتظمة ومتكررة الفاعليين الإنسانيين قدرتهم على التفكير الانعكاسى. وتجسد كتابات جورج أرويل بالطبع الاستبصارات التى يشير إليها رايسمان، ولكن جيدنز يكتب وكأن أرويل لم يكن له وجود مطلقا [48].

فضلا عن ذلك، يلاحظ مستروفيتش، أن صياغة رايسمان تنطوى على استمرارية تتدفق من المجتمعات الحديثة إلى المجتمعات التقليدية حيث تتداخل فى مخططه الأنماط الاجتماعية الموجهة من قبل التقاليد مع تلك الموجهة ذاتيا، وذينك الموجهة من جانب الغير، حتى فى الأحوال التى تميل فيها المجتمعات إلى التأثر بتلك المخططات الموجهة من قبل الغير. وتتعارض هذه الرؤية بحدة مع إدعاء جيدنز القائل بأن المجتمعات الحديثة تمثل قطيعة مع الماضى، "إن علم الاجتماع ليس علما توليديا يتعلق بدراسة المجتمعات الإنسانية ككل، ولكنه ذلك الفرع من العلوم الاجتماعية الذى يركز على وجه الخصوص على المجتمعات المتقدمة أو الحديثة" [49]. وهذه قضية سوف نعود إليها فى موضع آخر من هذه الدراسة.

ويطور دويل جونسون نقدا ثاقبا آخر لسوسيولوجيا جيدنز حيث يذهب إلى أنه يبالغ فى التأكيد على الحاجة إلى الأمن وإعادة الإنتاج الاجتماعى [50]. فعلى الرغم من لغته التى تركز على الفاعل وتمكينه، إلا أن نظرية الصياغة البنائية عند جيدنز تتيح مساحة محدودة جدا للاستقلالية الذاتية الحقيقية للفاعلين أو فيما وراء الإجماع بتعبير لورانس كوهلبرج. خذ على سبيل المثال مدى تدنى مستوى معلومات الأمريكيين عن بقية العالم، حيث كشف استطلاع حديث فى الولايات

المتحدة عن " أن العديد من البالغين (22%) لا يعرفون من هى الدول التى حاربت ضدها الولايات المتحدة فى الحرب العالمية الثانية، وأن الغالبية لا تعرف ما يشير إليه تعبير * فى حين أن ثلثهم لم يتمكن من تحديد موقع فرنسا على خريطة أوروبا" [51]. مثل هذه النتائج ليست أمرا غير مألوف فى تقويم المعرفة والمهارات التى يحوزها الأمريكيون فيما يتعلق بالقضايا المحلية والدولية. ويعكس شطر من بيت الزجل لإحدى الأغنيات الشعبية الأمريكية هذه الحقيقة ببلاغة حيث يقول "لا أعرف الكثير عن التاريخ". مثل هذه الحقائق لابد وأن تجعل الدارس الجلد لجيدنز يتعجب كيف وصلت الأمور إلى هذه الحالة على الرغم من أن أغلب الأمريكيين لديهم القدرة على النفاذ للمعلومات ويتعرضون بالفعل لها أكثر من غيرهم.

على أن أكثر سقطات جيدنز خطورة - حسبما يذهب ميستروفيتش - هى أن نظرية جيدنز فى الصياغة البنائية تتجاهل فكرة الثقافة [52]. هذا الإهمال للثقافة يتجسد فى مجالات اهتمام مشروع جيدنز البحثى الثلاثة. والواقع أنه فى خلال السنوات الأخيرة تعاظمت ببطء - ولكن بصورة منتظمة - أهمية مفهوم الثقافة فى كافة العلوم الإنسانية وبخاصة فى مجالى علم النفس الاجتماعى والاجتماع. ويلقى إعادة الالتفات للاهتمامات الثقافية للآباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية بضوء جديد على ادعاء جيدنز بأنها من نافلة القول وغير ذات أهمية للقضايا المعاصرة. فمحاولة جيدنز أن يبنى نظرية اجتماعية استنادا إلى الأسس المعرفية وأن يترك جانبا تاريخ الشعوب وعاداتهم، وأعرافهم ومشاعرهم والجوانب الأخرى غير ذات العلاقة بالفعل، فى كلمة واحدة، الثقافة، غير كافية لفهم السلوك الإنسانى والعمليات الاجتماعية. فعلى العكس من سوء فهم جيدنز لرواد العلوم الاجتماعية، ركز وليم فونت وإميل دوركايم وسيجموند فرويد وثورشتين فيبلن وجورج سيمل من بين آخرين على:

(1) الجوانب غير الرشيدة للخبرة المعاشة للأفراد والسلوك الاجتماعى، واعتبروا الجوانب التأملية المبررة والرشيدة للفعل الإنسانى أمورا ثانوية؛ (2) وعلى

---

* الإشارة إلى عملية الإنزال البرى لقوات الحلفاء على شواطئ نورماندى فى جنوب فرنسا والتى كانت بداية للهجوم الشامل على النازى الذى ساهم فى وضع نهاية للحرب العالمية الثانية، إلى جانب الدور العظيم الذى لعبه الاتحاد السوفيتى آنذاك فى ذلك الموقف.

المشاعر وليس على المعرفة والمهارات؛ (3) وعلى العادات التاريخية والعادات المختلفة الأثيرة إلى القلوب (من اليكسيس دى توكفيل) التى يتم توارثها من جيل إلى جيل وليس على التجريد المنبت الصلة بالماضى تماما؛ (4) وعلى التراحم والمشاركة الوجدانية والتعاطف والمشتقات الأخرى للاهتمام بالآخرين التى عدوها بمثابة المادة اللاصقة المؤدية للتماسك الاجتماعى، وليس على المصالح الذاتية الرشيدة؛ (5) وعلى الموقف الفلسفى من الحوار حول الذات – الموضوع الذى عولجت فيه التفرقة المفترضة بينهما باعتبارها مسألة شكلية وليس على شكل انفصال ديكارتى صارم بين الذات والموضوع، بين الجسد والعقل (53).

فى هذا المقام يتوجب على المرء أن يجيب على السؤال التالى: كيف تأتى لجيدنز أو أى منظر آخر حول الفعل الذاتى المقيد أن يتجاهل مفهوم الثقافة وهى ذات أهمية محورية فى فهم كل من الفعل والحدود المفروضة عليه ؟ ويمكن العثور على البشير العلمى الأكثر أهمية من بين مصطلحات الآباء المؤسسين للعلوم الاجتماعية والمعبر عن هذه الاهتمامات الثقافية والذى لقى أكبر قدر من الإهمال فيما عرف بعلم نفس الشعوب (54). ولقد تأسس هذا العلم على يدى الباحثين اليهوديين الألمانيين موريتز لازاروس Moritz Lazarus وهيمن شتينتال Heyman Steinthal اللذين ركزا بصفة أساسية على الخرافة والحكايات السحرية. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن الاثنين كانا من بين أساتذة جورج سيمل فى برلين، والواقع أن سوسيولوجيا سيمل قد أهملت بدرجة كبيرة من قبل منظرى علم الاجتماع فى القرن العشرين بما فى ذلك بارسونز وجيدنز. واستلهم لازاروس وشتينتال إسهاماتهما من هيجل، بيد أنهما ركزا بشكل كامل على العادات فى تعارضها مع علاقات الدم (العوامل الوراثية والعرقية)، فى تفسيرهما لكيفية انتقال الثقافة عبر الأجيال. ولقد اهتم فيلهم فونت بعدهما بعلم نفس الشعوب وهو الذى أثر بدوره فى فرانز بواس وجورج هربرت ميد وجورج سيمل وسيجموند فرويد وإميل دوركايم وكارل جوستاف يونج وغيرهم. على أن فونت لم يركز على مشكلات الفعل فى مقابل البنية، بل انصب اهتمامه على اللغة والأخلاق، والخرافة، والدين. ويذهب مستروفيتش إلى أنه لا يمكن التقليل من التأثير الذى مارسه فونت، وهو يؤكد على أهميته بذات القدر الذى يؤكد به جيدنز على أهمية كونت. وكمثال من بين عدة أمثلة يشير مستروفيتش إلى أن دوركايم قد درس على يدى فونت فيما بين عامى 1885–

1886، وإلى القول بأن أحدا لا يتشكك كثيرا فى أن فكـــرة دوركـــايم الشـــهيرة – والسيئة السمعة أحيانا – حول الوعى الجمعى تعد بمثابة انعكاس لفكرة روح الشعب Volksgeist عند هيجل والتى طورها وهذبها كل من لازاروس وشتينتال وفونـــت. وقد لاحظ سيمون دبلويجى منذ زمن طويل، بحق، أن علم الاجتماع الدوركايمى قـــد استلهم من أصول ألمانية وأنه ما كان ممكنا له أن يستلهم من كونت أو من المنـــاخ الثقافى الفرنسى الذى أكد بصورة متضخمة على النزعة الفردية [55].

أما ديرك لايدر فيذهب إلى القول بأن ما يدعيه جيدنز من أن السمة المميزة للمفاهيم الاجتماعية العلمية عموما (عند مقارنتها بمفاهيم العلوم الطبيعية) أنـــه يتـــم دائما تبنيها واستخدامها فى الفهم البدهى العام لسائر الناس. يعد "مغالاة خطيرة على أقل تقدير، وخطأ صريحا على أقصى تقدير". وهو يستطرد قائلا: "يكفى أن نلقـــى نظرة على بعض مفاهيم نظرية "الصياغة البنائية" نفسها مثل الطبيعـــة التكراريـــة للحياة الاجتماعية، وجدلية الضبط، وازدواجية البناء، والوعى المنطقى – لنـدرك أن العديد من المفاهيم، إن لم يكن معظمها – المشتق من الانساق النظرية العامـــة ذات فرصة ضئيلة، إن لم تكن معدومة، فى أن تدخل ضمن رصيد مصطلحـــات الفـــهم البدهى العام. ومع استثناءات ضئيلة للغاية، فإنه من الأدق كثيرا القول بأن المفـــاهيم التنظيرية نادرا ما تندمج فى الحياة اليومية، حتى على الرغم من أن كثيرا من هـــذه المفاهيم النظرية تشير إلى خبرات معاشة" [56].

ويرى فضلا عن ذلك أن محاولة جيدنز لإذابة الإسهامات المتميزة للفعـــل والبناء فى وحدة اصطناعية عديمة الملامح، كانت ذات تأثير فائق فى هذا المجـــال. وعلى الرغم من أنها حاولت أن تربط ما بين الفعل والبناء إلا أنها قد فعلت ذلك عن طريق إسقاط الخصائص المتميزة لجوانب الحياة الاجتماعية والإسهامات المختلفـــة التى تدخل فى تشكيل نشاطها وفى إعادة إنتاج الأبنية الاجتماعية والأنساق. ويرجـــع ذلك إلى رفض جيدنز للموضوعية بكل صورها كما يذهب أنصار التفاعلية الرمزية والإثنوميثودولوجيا والفينومينولوجيا وغيرهم ممن يلتزمون بنفس المقدمات المعرفية والأنطولوجية [57].

ومن النتائج المهمة المترتبة على رفض النزعة الموضوعية أن الباحث لـــن يكون قادرا على أن يرسم بصورة صحيحـــة الصـــلات بيـــن العنـــاصر الذاتيـــة والموضوعية للحياة الاجتماعية. ففى رأى جيدنز، أن الأنساق الاجتماعية لا تتمـــيز

بأى استقلالية عن الظواهر الذاتية. إذ يرى أن الأنساق لا توجد إلا بمقدار ما تكـون متضمنة بصورة مباشرة فى أسباب الفاعلين ودوافعهم. وقد أدى ذلك إلى تحليل غير متوازن، انعكس على اثنين من القواعد الجديدة للمنهج فى علـم الاجتمـاع التـى طرحها جيدنز. ففى أولهما يركز جيدنز على عدم وجود موضوعات للبحث محـددة بصورة مسبقة، وأن العالم الاجتماعى ينهض على الأداء المهارى للأفـراد، وأنـه ثمرة هذا النشاط. ويرفض لايدر هذا الادعاء استنادا إلى أنه يؤدى إلى اهتمام غـير متوازن بالنشاط والمعنى والدوافع، وإلى أن هناك سمات أساسية للمجتمع لها وجـود قائم من قبل وذات كيان تاريخى تمثله الظروف الخارجية المستمرة التـى تواجـه الناس فى حياتهم اليومية. هذه الظروف الخارجية ذات صلة حقيقيـة مـع العـالم الداخلى المحدود النطاق لمواقف التفاعلات الشخصية التى تسهم إسهاما كبيرا فـى صياغة الملامح الروتينية للحياة اليومية [58].

أما القاعدة المنهجية الثانية المرتبطة بهذا الموضوع التى يطرحها جيدنـز فتتعلق بفكرته عن التصنيف المنهجى. ويرى لايدر أن هذه فكـرة غريبـة بعـض الشىء إذا نظرنا إلى نظرية الصياغة البنائية ككل، لأن الـهدف الأساسـى لـهذه النظرية هو التأليف بين عناصر الفعل والبناء من خلال مفهوم ازدواجيـة البنـاء. وعلى العكس من ذلك، يفرض التصنيف المنهجى على الباحث أن يصنف أو يعـزل جانبا بعض عناصر كل من التحليل المؤسسى، فى الوقت الذى يركـز فيـه علـى جانب أو أكثر من الظواهر الإمبيريقية الخاضعة للبحث. ويعد ذلك أمرا ضروريـا بسبب الصعوبات المنهجية الناجمة عن دراستها فى ذات الوقت. وعلى حين لا يشك أحد فى الصعوبات الناتجة عن محاولة تتبع الصلات بين الفعل والبناء فى الآن معا، فإنه من الخطأ تماما التأكيد على الهوة بينهما. فالهدف النهائى للتركيز على العلاقات بين الفعل والبناء هو تحديد الدلالات المتزامنة لكل منها لتتبع تفسيراتها وعلاقاتـها الفعلية، وليس التخلى عن هذه الوظيفة بسبب مشكلة منهجيـة. ولا تنشـأ المشـكلة المنهجية إلا عندما ننكر السمات المميزة للفعل والبناء فى الأساس. وتلك بـالتحديد هى المشكلة التى ظهرت مع فكرة جيدنز عن "ازدواجية البنية" حيـث يتـم إذابـة الإسهامات المستقلة للفعل والبناء فى وحدة صلبة ذات طبيعة مزدوجة. وهكذا فـإن صياغة المفهومات الأساسية عن ازدواجية البناء تجعل قضية جيدنز عن الصياغـة البنائية عاجزة عن تناول محتويات الفعل والبناء، ومن ثم الانخراط فى تحليل تأويلى

ومؤسسى فى نفس الوقت [59].

وفى تقديرنا، أن محاولة جيدنز لحل الإشكاليات النظرية والمنهجية لعلم الاجتماع لا تخلو من مشكلات أخرى. وقد يذهب ناقد ساخر إلى القول بأن توصيفات مثل تلك التى وردت فى العبارة السابقة مباشرة هى السبب الذى يبقى جيدنز مقتصرا فى أعماله على النظرية – شأنه فى ذلك شأن بارسونز وعلى العكس من نظيره الفرنسى، بيير بورديو، الذى يمكن مقارنته بميرتون – مع الإقرار بالفروق – وأنه – أى جيدنز – لا يغامر أبدا بالانغماس فيما يعده الآخرون أعمالا إمبيريقية، حيث يستحيل واقعيا وصف البنى المتصورة ومن ثم إثبات نظريته. وهذا فيما أعتقد نقد رخيص لجيدنز. فجيدنز واحد من أولئك الذين يعتقدون أن المراوحة ما بين نشاطى الكتابة والقول تكاد تكون شرطا كافيا، ومن المؤكد أنه ضرورى، ومن ثم يعتبر طريقة مرضية للانشغال علم الاجتماع Doing Sociology.

وعندما يكتب جيدنز بالفعل عن علم الاجتماع، كما هى الحال فى خطابه التذكارى بجامعة كمبريدج "ماذا يفعل علماء الاجتماع ؟" [60]، فإنه يكتب عنه كما لو كان علما اجتماعيا من بين العلوم الاجتماعية الأخرى، إلا أنه يختلف عنها من حيث قدرته الأكبر على الانعكاس فقط. وهكذا، فإنه يتخذ موقفا استراتيجيا وصفيا فى إطار الحرفية السوسيولوجية – وهو موقف يمكنه من النظر إلى العالم الاجتماعى الذى يدعى علماء الاجتماع أنهم يرونه بشكل أفضل بسبب ما تلقته أعينهم من تدريب محنك على النظر إلى الظواهر الاجتماعية. وكنتيجة لذلك، فإن جيدنز عادة ما يلجأ إلى "المرجعية الإمبيريقية" وبخاصة فى كتابات مثل الدولة القومية والعنف [61]. ولكنه يستخدمها على وجه التحديد، بحكم المهنة، أى استنادا إلى موقفه النظرى كعالم اجتماعى انعكاسى. وقد يتوجب علينا أن نعود إلى بارسونز لكى يمكننا العثور على عالم اجتماع اتخذ موقفا نظريا مماثلا.

ليس من قبيل المصادفة إذن، أن بارسونز كان أيضا أحد رواد علم الاجتماع الأكثر قربا إلى معالجة البنى كما لو كانت ذات خصائص متصورة. والفارق بينه وبين جيدنز هو أنه قد حاول أن يعيد إنتاج تلك البنى فى كتاباته، وهو جهد بلا طائل على الإطلاق دفع به بصورة بقوة إلى التورط فى غياهب نموذجه الأكثر تجريدا للملامح الأساسية لكافة الأفعال بما فى ذلك النسق الاجتماعى، والذى ينطوى على أربعة أبعاد أساسية هى التكيف (A)، وتحقيق

الأهداف (G)، والتكامل (I)، والحفاظ الضمنى على النمط (L)، وعادة ما يرمز إليه على النحو التالى GAIL [62]. وعلى العكس من ذلك، فإن جيدنز يطور وصفا شاملا للبناء، كما أنه على وعى بقرأه، أولئك الذين يقع على عاتقهم المسئولية الأساسية للفعل الانعكاسى فى الحياة اليومية. وهذا هو على وجه التحديد المأخذ الأساسى لجيدنز على بارسونز. والواقع أن بارسونز لم يأبه فى إطار نظريته للسلطة الفعلية لقرائه نظرا لاعتقاده بأن الحقيقة المتصورة للبنى تعد شرطا كافيا. أما بالنسبة لجيدنز، فإن الحقيقة المتصورة للبنى هى ذات طابع خارجى دائما، بل هى تقف أيضا فى مواجهة القدرة الانعكاسية الطبيعية التى يتمتع بها الذوات الإنسانية. وهكذا، فإن هناك فروقا شاسعة ما بين بارسونز وجيدنز، وهى فروق تنطوى على نظرية ارتدادية عن البناء الاجتماعى من ناحية، ونظرية عن طابعها الازدواجى الحتمى من ناحية أخرى. وبسبب موقف بارسونز – البنى باعتبارها شرطا كافيا – فإنه لا يستطيع أن يتحدث عن الطابع المزدوج للبنية، فى حين أن جيدنز يجد نفسه فى موقف يصبح فيه لزاما عليه أن يتحدث عن العالم الاجتماعى الذى يخص أولئك الذين يصوغونه، فى رأيه.

وهكذا، فإن ازدواجية الذات – الموضوع يتم تجاوزها بالعودة إلى ازدواجية البنى ذاتها. "وفقا لفكرة ازدواجية البناء، تكون الخصائص البنائية للنسق الاجتماعى بمثابة وسيط ونتاج فى الآن معا للممارسات المنتظمة ارتداديا"[63]. هذه عبارة مذهلة فى دقتها. فحيث أنه قد عرف البناء على أنه نتاج للأفعال العملية (وبقايا الذاكرة التى قد توجه هذه الأفعال)، فإن جيدنز لا ينفك يتحدث عنها كما لو كانت تأثيرات فعلية. فالبنى هى فى ذات الوقت موارد وقواعد، تنظم الظواهر الاجتماعية ارتداديا. وهكذا فإن البنى، تعد بمثابة لاعبين حقيقيين وربما فاعلين. وتعتبر هذه فى الواقع وجهة نظر متسقة، يمكن الدفاع عنها بالنظر إلى منطقها الخاص. ولكن سرعان ما نكتشف أنها تنهض على أساس واه.

فمن العسير جدا أن نصف الخصائص الذاتية الارتداد للبناءات فى الصورة الملموسة التى يلجأ إليها جيدنز فى محاولته لتبسيط فكرته: "يجب أن نفهم المجتمعات البشرية على أنها تشبه المبانى التى يعاد بناؤها فى كل لحظة من ذات الأحجار التى تكونها"*. والواقع أن تشبيه جيدنز يبدو بالغ القبح عند مقارنته بأناقة

---

* يستخدم جيدنز هذا التشبيه فى كتابيه التعليميين، انظر الهامش رقم 40.

فكرة الطابع الاجتماعى الثقافى المجردة عند بورديو، ذلك أن جيدنز يحاول أن يصف أكثر العمليات الإنسانية دقة وتطلبا للمهارة فى صياغتها بالإشارة إلى العملية الطويلة والشاقة لبناء مبنى. ويعد هذا بمثابة إشارة أولية لصعوبة تحقيق الهدف الذى حدده جيدنز لنفسه وربما كان من حكمة بورديو أنه حاول تجنبه.

ولعله من غير الممكن فى حدود لغة علم الاجتماع أن نعبر عما يريد جيدنز أن يقوله. فازدواجية البنية تعنى أن الفاعلين الكفؤين هم الفاعلون الحقيقيون فقط فى المجتمع، وأنهم يتصرفون جزئيا فى ظل قواعد بنائية، بالاستناد وجزئيا إلى موارد محددة بنائيا. ولكن هذه البنى لا تتم ملاحظتها مباشرة فى حد ذاتها، بل تتم ملاحظتها بوصفها انعكاسا للممارسات والأفعال العملية للأفراد. فعدم المساواة البنائية لنظام الطبقات فى المجتمع الحضرى الحديث ليست قابلة فى حد ذاتها للملاحظة، اللهم إلا من خلال الممارسات الفعلية التى يقوم أناس حقيقيون خلالها إما بتأجيل رغباتهم أو إشباعها أو كبتها نهائيا.

ويفسر هذا دوافع جيدنز البالغة الجدية فى النظر إلى علم الاجتماع باعتباره حوارا مفاهيميا ممتدا حول طبيعة المجتمع الحديث. بتعبير أكثر دقة وتحديدا، فإن هذا هو ما يفسر اعتبار الحوار (القدرة على قول الأشياء فى عدد من الكلمات) بمثابة مفتاح الوعى، ومن ثم المفتاح النظرى للواقع الحى. ومن اليسير أن نرى أنه ما لم يكن هناك وجود فعلى للبنى، فإن المكان الوحيد الذى يمكن أن نلاحظها فيه هو ما يقوله الناس عن الأفعال. فملاحظة الأفعال ذاتها غير كافية. إن منظر صبى فقير ذو شعر أشعث، يتسكع فى الطرقات متسولا طعامه، قد يكون بمثابة لحظة تجسيد لخاصية بنائية للنسق: عدم المساواة، ولكنه قد يكون أيضا من أبناء الطبقة الوسطى الذى يدعى الحاجة لأسباب سياسية أو شخصية. وهو فعل سيكون قادرا على إتيانه مرات ومرات على مدار الزمن، ليس بالرغم من ثرائه النسبى، بل بسبب ثرائه النسبى. ولا يمكن أن نحدد موضع مثل هذا الشخص فى منظومة البنى إلا من خلال الحديث معه أو عنه وعن أمثاله. وحتى حينذاك، فإن النتيجة ستكون غير مؤكدة لأن درجة صدق المحادثة سوف تعتمد كلية على وعيه ووعى القائم بتفسير السلوك. فدائما ما يرتبط الحوار بالوعى، حتى ولو كانت العلاقة بينهما غير مستقيمة أو مضللة.

وتدفع هذه الأفكار بجيدنز لأن يأخذ بعين الاعتبار دور اللاوعى فى الحياة

الاجتماعية. وفى هذا المقام نجده يميز بين الوعي العملى والذاتى الارتداد، وهى تفرقة لا يمكن بدونها أن يكون هناك انعكاسية، ومن ثم لا توجد ارتدادية ذاتية فى المجتمع. فالوعى العملى هو ذلك الوعى بالواقع المؤسس بنائيا الذى يدركه الواحد منا دون أن يكون واعيا به بالضرورة فى أية لحظة، على الرغم أنه يمثل الموارد التى يهتدى بها الفرد فى مساره [64]. فنحن نتحدث باللغة ونطبق قواعدها دون أن نكون قادرين على الإشارة إلى القواعد اللغوية المستخدمة أو الكامنة وراء بناء الجمل. فقد نذعن – ويعتمد ذلك إلى حد بعيد على خلفيتنا الاجتماعية – لآخرين من المفترض فيهم أنهم أعلى مكانة، دون أن نعرف على وجه التحديد لماذا نفعل ذلك. ويمكن توضيح حقيقة أن الناس يحتفظون فى عقولهم بوعى عملى بالإشارة إلى الدرجة التى يقلل بها لارى هوج من شأن الكثير من الناس. فالشفرة العملية تقول ضمنيا "إن فردا أسود من ذوى الحاجات العقلية الخاصة لا يجب عليه أن يعرف، دع عنك أن يتصرف بحرية، حيث يسمح له بالذهاب حيث يشاء وأن يفعل ما يريد". إن هوج يخرق القواعد العملية. وعندما تخترق مثل هذه القواعد، فإن إما أن يفهموا القاعدة إذا ما استطاعوا ذلك، أو يلجأون إلى الخبراء. وهكذا فإن الوعى ذاتى الارتداد هو تلك القدرة على الحديث بصورة متماسكة أو متسقة عن الأفعال الاجتماعية، وهو يستوعب فى إطاره القدرة على فهم واستدعاء وذكر القواعد الحاكمة للعبة – أى للأفعال. وعندما يحدث هذا، إذا ما حدث، فإنهم يظهرون وعيا ذاتى الارتداد [65].

عند هذه النقطة يأتى دور علماء الاجتماع باعتبارهم فاعلين أساسيين فى المجتمع. "الفاعلون من العوام ليسوا بقادرين فقط على مراقبة أنشطتهم وأنشطة الآخرين خلال ممارساتهم المعتادة اليومية، بل إنهم قادرون أيضا على مراقبة عملية المراقبة ذاتها فى إطار الوعى الذاتى الارتداد" [66]. ومن حيث المبدأ فإن كلا من عوام الفاعلين والمتخصصة فى علم الاجتماع لديهم القدرة على الحديث عن أفعالهم الاجتماعية وأفعال الآخرين (الحديث عن ذلك الحديث). وبدون ذلك لا يمكن أن تكون هناك وسيلة لإدراك البنى؛ وهكذا (ومع أخذنا فى الاعتبار كافة النوايا والمقاصد – لن يكون هناك وجود للبنى. إن قدرة الأشخاص على أن يصوغوا ما يفعلونه ويفعله الآخرين فى كلمات هو الطريقة الوحيدة التى يمكن الوثوق بها، والتى يمكن للفرد من خلالها أن يدرك الحقيقة المتصورة للبنى. ولكن، يبدو أن قدرة

الأفراد من عامة الناس على أن يصوغوا فى كلمات ما يعتقدون به بشأن الأفعال الاجتماعية هو الوسيلة الوحيدة لمعرفة الحقائق المتصورة. إلا أن جيدنز يستنكف أن يصوغ القضية فى هذه الصورة الراديكالية، وربما يرجع ذلك إلى أن صياغته لها بهذه الطريقة سيعنى صراحة أن علم الاجتماع ما هو إلا كلام عن الكلام !. فإذا كان الأمر كذلك، فإن الوعى الذاتى الارتداد يعد إذن الأساس الوحيد للحقيقة المتصورة. فتصورية البنى فى الحياة الاجتماعية يجب أن تؤخذ على أنها تعنى توسطية كافة الأغراض من خلال الكلام، أى من خلال الحديث عن البنى)[67].

والواقع أن أولئك فقط الذين يتمسكون بشدة بالصيغة الأصولية التى تعتبر فيها الذوات قادرة على فهم الأشياء الواقعية المتاحة (باعتبارها متميزة عن تلك المتصورة) هم الذين سيرفضون هذا التفسير لمجمل عمل جيدنز. وحتى لو لم يذهب جيدنز إلى هذا الحد فى تفسيره لنظريته، فإن نظريته تنطوى على بعض العناصر الأساسية لمثل هذا التوصيف. فمن المؤكد على سبيل المثال، أن الحقائق المتصورة لبنائه لم تحل دون انخراطه فى حوار ذاتى الارتداد مقنع حول طابع البناءات الاجتماعية الحديثة، والدولة القومية، والرأسمالية، والدولة الحديثة، ونظام الطبقات، بل الحداثة ذاته، والطريق الثالث، والعولمة، وهو يفعل ذلك بمنتهى الجدية. غير أن هذه الصرامة النظرية ذات علاقة واهية بمدى ما تتمتع به نظريته عن الواقع من رصانة. ومن هنا فإن رفض جيدنز أن يسمح لنظريته عن البنى المتصورة أن تكبت نظريته عن البنى الواقعية يمثل أحد الإسهامات البالغة الأهمية فى علم الاجتماع، وهو مع ذلك إسهام يقف قاصرا عن حل المشكلة المتعلقة بالفروق البنائية فى علم الاجتماع [68].

فمن الجلى أن الوعى الذاتى الارتداد يتطلب نظرية ما حول حياة اللاوعى. وفى المواضع المحدودة التى يناقش فيها جيدنز فرويد بصورة مباشرة [69]، نجده يتبنى تفسيرات مبسطة وشائعة حول نظرية التحليل النفسى. والواقع، أنه إذا كان الوعى ذاتى الارتداد هو ذلك المتاح لكى يصاغ فى كلمات، فإناالوعى العملى هو بالضرورة إذن ذلك البعد من الحياة الواعية الذى يمكن استخدامه فى الحياة اليومية. وعلى الرغم من أن جيدنز يقبل بالقول بأن هناك لاوعى كامن يقاوم الحياة العملية، إلا أننا نجده مهتما بقدر أكبر بالدور الذى يلعبه اللاوعى فى المساحة القائمة بين الوعى العملى والذاتى الارتداد. وهو عندما يشرع فى مناقشة اللاوعى [70]، فإن

اهتمامه يتحول إلى الذاكرة بدرجة أكبر من اهتمامه بفكرة فرويد حول اللاوعى المعاكس أو المقاوم. إن الجوانب غير الواعية – أو هو يقصد بها العقلية ؟ – للحياة الاجتماعية لا تقفز إلى المقدمة فى تحليله، مع أنه يظل بحاجة إلى رؤية ما للحياة اللاواعية فى تبريره لما يعتبره المشكلة الأساسية للحياة المعاصرة. لقد كانت هذه المشكلة بالنسبة لفيبر تتمثل فى محاولة الإجابة على التساؤل التالى "لماذا ينصاع الناس؟"، أما بالنسبة لجيدنز فإن السؤال هو: لماذا وكيف يثق الناس فى بعضهم البعض ؟ (71).

إن إقتلاع disembeddedness الأفراد من العلاقات الاجتماعية الأولية هو الحقيقة المميزة للمجتمعات الحديثة – وبخاصة المجتمعات المتقدمة فى رأى جيدنز. وتناظر هذه المشكلة وجوديا مشكلة "الثقة فى مقابل المخاطرة" فى المجتمعات الحديثة (72). "فالحداثة كما يمكن أن يدركها كل أولئك الذين يعيشون في السنوات الأخيرة من القرن العشرين ظاهرة ذات حدين" (73). ويعد هذا بالنسبة لجيدنز الشاغل الأخلاقى للمجتمعات المتقدمة، ذلك أن هذه العوالم الاجتماعية تتسم على حد تعبيره باقتلاع الأفراد. ففى المجتمعات التى تتسم بعلاقات الوجه للوجه حيث يمكن مراقبة الأفعال مباشرة، لا تعد قضية الثقة مشكلة على ذات القدر من الأهمية. ولعله من الممكن أن نلاحظ أن هناك قدرا أقل من الاختلاف حول معانى أفعال الآخرين فى حياة القرية أو مجتمع الجيرة ومن ثم قدر أكبر من الضبط المباشر. أما فى المجتمعات الحديثة المتقدمة فإن كل شخص يكون كالغريب بالنسبة للآخرين، لأنه حتى أولئك الذين لم يهاجروا من القرية يرتبطون بالآخرين بقدر اكبر من خلال وسائل الاتصال مقارنة بالمعرفة الشخصية. وتقوض هذه الحقيقة من قوة المعرفة الشخصية للآخر. فإذا ما كان من الممكن لى خلال ثوان أن اتصل تليفونيا أو أرسل فاكس أو رسالة إليكترونية لمكان ما على مسافة بعيدة لكى أتحقق من هوية شخص آخر وما يقوله عن نفسه فإن قدرة هذا الشخص الغريب على أن يخادع الآخرين والتى تعتمد على قدرته على الإقناع، أو الكيفية التى يتصرف بها تظل دائما مسألة قابلة للتحقق. وهكذا تصبح الثقة قضية أساسية وحساسة فى الحياة الحديثة. فلا أحد يعرف ما يمكن أن يحدث (74).

وهذا هو المعنى الذى تحتل به الأخلاق العملية للحياة اليومية مكانة مركزية فى علم الاجتماع عند جيدنز، كما كانت هى الحال بالنسبة لفيبر. ولكن المسألة أكثر

صراحة عند جيدنز مما هى عليه عند فيبر، فسوسيولوجيا الحياة العملية هى فى آن واحد، المصدر والقاعدة للمعرفة المهنية السوسيولوجية. وعالم الاجتماع – سواء فى نشاطه العملى أو التأملى – أى سواء كان متخصصا محترفا أو من عوام الناس – هو الشخصية العامة فى المجتمع الحديث. بعبارة أخرى، فإن علم الاجتماع إن هو إلا الكفاءة التى يتمتع بها الأفراد فى مراقبة أفعالهم وأفعال الآخرين.

ويخدم اللاوعى فى مخطط جيدنز للظواهر المصاغة بنائيا غرضين أساسيين: (1) أنه يقدم تفسيرا لواقع الأفعال العملية التى ما كان لها أن تحدث على الإطلاق لو أن الأفراد كانوا ملتزمين تماما فى كل لحظة بأن يراقبوا ومن ثم يتحدثوا عما يعتقدون أنهم يفعلون؛ (2) ومن ثم فإن اللاوعى يفسر الطبيعة المتصورة للبناءات الاجتماعية التى ليس لها وجود عملى كقواعد وموارد بحكم كونها متصورة. ففى الحالة الأولى، يغطى اللاوعى مساحة للحرية العملية للفعل، وفى الحالة الثانية، يضفى قيمة فعلية على الأفعال والقواعد والموارد المتاحة للأفعال المصاغة بنائيا عبر الزمان والمكان [75].

على أن المفتاح الحقيقى لفكرة جيدنز عن اللاوعى يكمن فى الوجود المحتمل للاوعى الذاتى الارتداد. ولذلك، فإن اللاوعى عند جيدنز، يكون مقيدا فى جمع الأحوال. ويبدو هذا واضحا فى محاولته الفاشلة لأن يتواءم مع نظرية فرويد. فاللاوعى بالنسبة لجيدنز يعد بمثابة مخزن أو مستودع للذاكرة، أما بالنسبة لفرويد فإنه الآخر الداخلى، أى أنه بمثابة قوة مقاومة للعقل الواعى (وهو من ثم الآخر الداخلى بالنسبة إلى الحضارة الإنسانية ذاتها) [76]. ولكن جيدنز لا يستطيع أن يذهب إلى المدى الذى ذهب إليه فرويد، لأن ذهابه إلى هذا الحد يفضى إلى تقويض دعائم نظريته عن البناءات الحديثة. فإذا ما كانت البنى المتصورة تكشف عن خصائصها باعتبارها لحظات من الممارسة العملية و"بقايا ذاكرة" ترشد أفعال الفاعل، فلابد إذن للذاكرة الاجتماعية أن تكون "مع" وليست "ضد" الوعى المعاصر. وفى إطار هذه التفرقة النظرية الدقيقة، لابد من التعمية بل وإنكار واقع هذه الاختلافات الجذرية مع فرويد.

وليس من العسير الآن أن ندرك الأسباب التى تدفع بالنظريات الحديثة حول البنى والفاعلين والذوات والموضوعات إلى مقاومة أفكار مثل تلك التى عبر عنها فرويد حول قوة اللاوعى المستقلة والمقاومة للوعى. ويعد جيدنز – إلى جانب

بورديو – من بين أكثر علماء الاجتماع الذين دفعوا بفكرة البنى إلى حدودها القصوى، وهى الحدود التى تجادل معها دوركايم وعجز عن تجاوزها.

إن اللاوعى هو الآخر المتخفى، الحاضر دائماً، الذى اضطر جيدنز إلى تملقه على نحو ما فعل بورديو. فالصياغة البنائية ما هى إلا محاولة لتفسير تلك القضايا التى تستبعدها صياغة الذات – الموضوع: ما لا يمكن تبريره كلية، والنقطة الصفرية غير الواعية تماماً التى تنشأ منها البنى وتفرض نفسها على الذوات الإنسانية. إن ما يحاول أن يصفه مفهوم الصياغة البنائية هو ما ليس قابلاً للوصف فى لغز الحداثة. التساؤل عمن أكون لو كانت الأمور قد اختلفت اجتماعياً. وهو تساؤل ينطوى على قلق أخلاقى لا يمكن احتماله. ماذا سيحدث للأفراد لو تركوا بمفردهم فى عالم اجتماعى مزعزع بنائياً بحيث يحبط حاجتهم لأن يعرفوا من هم من خلال توحدهم بكيان اجتماعى كلى أكبر ؟ هذا السؤال الذى لا يمكن لعلماء الاجتماع البنائيين المعاصرين بما فيهم جيدنز، أن يجيبوا عليه بأفضل مما أجاب عليه ماركس ودوركايم وفيبر [77].

ولعله من الممكن القول بأن أصحاب النزعة الذاتية الارتداد من أمثال جيدنز وبورديو وغيرهما يسيرون على الطريق الصحيح من حيث أنهم يعتبرون أن اللغز غير قابل للحل طالما أن الواحد منا يعتقد أن الذات " أنا " ذات طبيعة مختلفة عن الاجتماعى المصاغ بنائياً. على أن أصحاب هذه النزعة يقفون على أرض زلقة فى محاولتهم تحديد النقطة الصفرية التى يمكن عندها التوفيق بين المصطلحات المتعارضة للبنائية الكلاسيكية. وهم حين يستبعدون صيغة الذات – الموضوع، فإنهم يزجون بها خلسة مرة ثانية من خلال وصف السلوكيات عنها، والحاجة إلى الارتداد الذاتى الذى يضع العادات التى لا يمكن للمرء أن يعرفها والتى بدونها إما أن ينسحق الإنسان أو يتحرر تماماً من عقال الحدود البنائية. ولهذا فإن جيدنز يلجأ إلى مفهوم أشبه ما يكون باللاوعى ولكنه ليس كذلك، فهو يريد أن يدجن أو يستثير اللاوعى أو أن يطوعه للشروط المألوفة للفكر الحديث[78].

ولكن اللاوعى ليس مستدجناً إلى هذا الحد. فهو يتدخل بطريقة مخادعة وبصورة منتظمة، على غرار عقل عصر التنوير، مذكراً أولئك الذين يقاومونه أن الفروق الاجتماعية تنبع من الداخل بذات القدر الذى تنبع به من الخارج. فإذا ما كان الأفراد الاجتماعيين مختلفين من الداخل، فإن مثل هذه الاختلافات لابد وأنها مصدر

حرصهم على أن يتجنبوا ويستبعدوا ويعاقبوا أو على الأقل يعملوا على تجاوز الاختلافات القائمة فى العوالم الاجتماعية. وعندما يصاحب ذلك ثقافة مثل ثقافتنا المعاصرة التى تكرس نفسها لتوحيد العالم تحت مظلة واحدة، فإن إنكار الفوارق من الداخل يكون نتاجا لضغوط اجتماعية. وفى ظل هذه الظروف، لا يكون هناك حل للغز، بل أنه يكون عوضا عن ذلك عرضا من عوارض الإنكار.

إن ما أنجزه جيدنز يعد مع ذلك إنجازا هاما فبالمقارنة مع دوركايم على سبيل المثال، نجد أن هذا الأخير قد بحث عن مخرج من المشكلة يدعو إلى الرثاء. فلقد عرف دوركايم جيدا أن الخاصية الأساسية التى لا مراء فيها فى العالم الحديث هى أن تقسيم العمل الاجتماعى كان التعبير البنائى الصريح عن الاختلاف، أو ما قد يطلق عليه جيدنز الطبيعة الإقتلاعية للحياة الاجتماعية العملية فى المجتمعات الحديثة. ولكن جيدنز برفضه تبنى نظرية ذات ارتباطات قوية بفكره اللاوعى بالمفهوم الفرويدى يصبح غير قادر على أن يسلم بالآثار البنائية المقلقة للتباين الاجتماعى على مقولات الفكر الاجتماعى.

على أن قيمة نظرية جدينز، شأنها فى ذلك شأن كافة النظريات، تعتمد إلى حد بعيد على الإطار الذى تظهر فيه. وفى تقديرى أن النظرية الاجتماعية تبدو اليوم فى ختام الألفية وكأنها تنهى حلقة استمرت على مدار ثلاثين سنة كرس خلالها عدد من أنجب العقول التى أنبتها علم الاجتماع حياتهم وجهودهم للتوصل إلى إجماع على عدد من الجوانب المتعلقة بالنظرية المعيارية. وهى فترة لا يبدو لى أن الصراع القيمى ظل خلالها كامنا أو مكبوتا. فإذا ما كانت رؤيتى هذه للأمور صادقة، فلعل هذه هى اللحظة المناسبة للعزوف عن الانخراط فى الحوارات حول الينبغيات وأن نتفحص عمليا حياة الناس الخاصة ومواقفهم العامة فى ضوء آمالهم فى المستقبل ومخاوفهم منه. ولكى يمكننا القيام بهذه المهمة، فإننا بحاجة إلى التوصل إلى فهم دقيق لكل من الأبعاد المرئية والمسكوت عنها للعالم الاجتماعى الذى نعمل جميعا على إنتاجه خلال حياتنا اليومية. وفى ضوء هذا الهدف فإن جيدنز يمدنا بنظريات اجتماعية ملاءمة لعصرنا.

هذه الترجمة:

يرجع تاريخ مشروع ترجمة هذا الكتاب إلى نحو ثلاث سنوات خلت، حيث

كنت حينذاك أعمل أستاذا زائرا بجامعتى نيويورك وجونز هوبكنز فى الولايات المتحدة. وقد وفد لزيارتى آنذاك أخى وصديقى المرحوم الأستاذ الدكتور السيد الحسينى، ودار حوار بيننا حول الكتاب واجتمع الرأى بيننا على ترجمته. وفى شهر مايو 1997 تلقيت صدمتى الكبرى فى وفاة السيد الحسينى، وكانت محاولة الخروج من أزمة فقده من خلال البدء فى ترجمة الكتاب. على أن شواغل الأعمال هناك أوقفت الترجمة لوقت طال بعض الشيء حتى شهر أكتوبر 1998. غير أن طول الفترة التى استغرقتها الترجمة والمراجعات وعمليات التدقيق لم تذهب سدى. فقد أتاحت لى متابعة كتابات جيدنز منذ مطلع السبعينات وحتى كتابه الأخير الذى نشر فى نهاية العام الماضى حول العولمة والمعنون "عالم منفلت" "Runaway World" عن كثب.

ونظرا لأن معظم الأفكار والشخوص الذين وردوا فى كتاب قواعد المنهج ينتمون إلى مجالات فكرية غير مألوفة للمتخصصين فى علم الاجتماع فى مصر، فقد وجدنا لزاما علينا أن نزود الترجمة بعدد من الهوامش التى تتناول هذه الأفكار والقضايا وتعرف بالعلماء والفلاسفة الذين ورد ذكرهم فى المتن. وقد بلغ عدد الهوامش التى أضفناها إلى الترجمة واحدا وسبعين هامشا. ولم يكن ذلك بالأثر اليسير أو الهين.

ونظرا لأن لجيدنز لغته الاصطلاحية الخاصة فقد زودنا الترجمة بقائمة بالمصطلحات الواردة فى الأصل الإنجليزى وترجمتها إلى العربية. ونشير هنا إلى وجود بعض المصطلحات الإشكالية مثلما هى الحال فى ترجمة كلمة Reflexivity بالانعكاسية. فالمصطلح مدلول فيزيقى بينما فى مجال العلوم الاجتماعية يعنى مضمونا القدرة على امتصاص الأفكار والتفكير فيها وتخريجها مرة ثانية وهو معنى بعيد عن المدلول الفيزيقى. كما يشير إلى تحول النتائج إلى أسباب مؤثرة فى السبب الأصلى، وهو المعنى الأقرب إلى الارتدادية أو ذاتية الارتداد فى تقديرنا ومع ذلك فقد إحتفظنا بالترجمة الشائعة فى المتن وإن كنا قد استخدمنا تعبير الارتدادية فى الدراسة التى قدمنا بها للكتاب.

ولا يسعنى فى نهاية هذه المقدمة إلا أن أتقدم بخالص شكرى وعرفانى بالجميل إلى الصديق والأخ الأكبر الأستاذ الدكتور محمد الجوهرى لتفضله بقبول مراجعة الترجمة، فقد جعل منها بتمكنه من فنها نصا أفضل، كما كان صبره على

محاولاتى اللحوحة لتجويد الترجمة ومناقشته فى بعض مواضع الترجمة صبرا جميلا. كما أتقدم للزملاء أعضاء سيمينار السبت الذى يعقد بمنزل الأستاذ الدكتور محمد الجوهرى بخالص شكرى على ما أبدوه من ملاحظات قيمة على العرض الذى قدمته لمحتوى هذه المقدمة والذى أسهم في صقلها. وأتوجه بالشكر أيضا إلى طلاب الدراسات العليا بالسنة التمهيدية للماجستير بقسم الاجتماع بآداب المنوفية وأعضاء هيئة التدريس بقسمي الفلسفة والاجتماع الذين تفضلوا بحضور السيمنار الذى نظم بالكلية حول موضوع هذه المقدمة، والذين أبدوا ملاحظات قيمة كان لها فضل إثراء هذا الجهد. وأخيرا وليس أخرا أتوجه بالشكر والتقدير إلى أعضاء أسرتى، زوجتى السيدة علا وابنى باسل، على ما تحملاه من عنت يعانيه كل من يقترب من مهموم بالعلم وقضاياه. ولا يفوتونى أن أتوجه بالشكر إلى كرايج كالهون رئيس قسم الاجتماع بجامعة نيويورك ومدير مجلس البحوث الاجتماعية على الوقت الذى خصصه لمناقشات ثريه عبر شبكة الانترنت حول بعض قضايا هذه المقدمة. ومع ذلك فإن أخطاء الترجمة والمقدمة والهوامش تبقى دائما مسئوليتى المباشرة.

محمد محيى الدين

المعادى الجديدة

16 مارس 2000

10 من ذى الحجة 1420

هوامش المقدمة

(1) انظر في ذلك على سبيل المثال:

D. Levine, George Simmel: On Individuality and Social Forms. Chicago University Press. 1971; H. Blumer, Symbolic Interactionism: Perspectives and Methods. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969; E. Goffman, Frame Analysis. New York, Harper and Row, 1974.

ويمكن العثور على تحليل ضاف لنقاط الالتقاء بين كل من بلومر وجوفمان في؛

B.M. Fisher and A.L. Strauss, Interactionism; in T. Bottomore and R. Nisbet (eds.). A History of Sociological Analysis. New York, Basic Books. 1978: 457-498.

(2) لا تعتبر سيمون دى بوفوار من بين المتخصصة في علم الاجتماع بالمعنى الضيق للكلمة، على أن تخليلها للفروق بين النوعين الذى عرضته فى أهم مؤلفاتها "الجنس الآخر" L`Auter Sex والذى يترجم خطأ في العادة بالجنس الثاني The Second Sex، يدخلها في زمرة رواد دراسات النوع الاجتماعى Gender حيث تذهب فى إشارة واضحة لدور العوامل الاجتماعية إلى القول بأن "المرأة تصنع ولا تولد"، في ذلك وهى تلتقى مع دوركايم وبورديو فى القول بأسبقية وجود المواقف الاجتماعية على وجود الأفراد. انظر حول إسهام سيمون دى بوفوار في دراسات النوع العدد الخاص من مجلة

Signs, Vol. 18, No.1, 1992.

ويمكن القول أن إسهام دى بوفوار السوسيولوجى ينتظم حول أربعة قضايا أساسية هى: الممارسات النسوية والفروق الاجتماعية النوعية وعلاقة المرأة بالمعرفة، وقضايا التغير والتحول الاجتماعى. انظر معالجة رائعة لهذه القضايا في:

M. Evans, Simon de Beauvoir; in R. Stones (ed.). Key Sociological Thinkers. London, Macmillan Press. 1998: 124-137.

(3) انظر فى ذلك،

K. Marx and F. Engels, The German Idealogy. Moscow Progress Publishers.1968.

وبخاصة الفصل الأول من المجلد الأول، وكذلك،

K. Marx, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte; in Tucker. R.C. (ed.). The New York, Norton and company. 1978:594-617;

وأيضا

R. K. Merton. Social Theory and Social Structure. New York, The Free Press. 1968:175-492.

حيث يعرض ميرتون العديد من الدراسات والتحليلات التى تظهر كيفية تأثير البناء الاجتماعى والثقافى على الأفراد. أما بالنسبة لجيدنز فيمكن الرجوع إلى الأعمال التالية:

A. Giddens, Central Problems in Social Theory: Action Structure and Contradiction in Social Analysis. Berkeley, University of California Press. 1979; A. Giddens, A Contemporary Critique of Historical Materialism. Berkeley, University of California Press. 1981; A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory. Berkeley, University of California Press. 1982.

(4) يشيع هذا النوع من الحديث بدرجة كبيرة فى التحليلات السياسية لفترة حكم عبد الناصر على سبيل المثال. حيث يلعب كتاب من أمثال ثروت أباظة دورا بالغ الخطورة فى تسطيح فهم الأمور بالتأكيد على مسئولية عبد الناصر الشخصية دون النظر لظروف عصر بأكمله. ولسنا نسعى هنا إلى إنكار دور الفرد فى التاريخ ولكن من المؤكد أن هناك نظريات أكثر رصانة فى هذا الصدد من تلك التى يروج لها ثروت أباظة وغيره والتى تفتقر إلى أى فهم سوسيولوجى. ويمكننا الإشارة على سبيل المثال هنا إلى نظرية هنرى كيسنجر حول دور الفرد فى الإسراع أو الإبطاء من سرعة دوران عجلة الأحداث التاريخية.

(5) I. Wallerstein, The Modern World System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World Economy, 1600-1750. New York, Academic Press.1980: ch.2.

(6) يصف والرشتين هولندا آنذاك نقلا عن ويلسون Wilson (1968)، بأنها كانت بمثابة "جنة الفلاسفة".انظر فى ذلك: Ibid.p.66.

(7) Snow, E. A; A Study of Vermeer. University of California Press. 1979: 4

(8) نعتمد فى التحليل الفنى للوحة على المصادر التالية:

Snow. E. A. Ibid. ; Hertel. C; Vermeer Reception and Interpretation. Cambridge. Cambridge Univ. Press.1996; Wheelock. A. K; Vermeer and The Art of Painting: Exhibition Catalog. Yale University Press, 1995.

وثمة تفسير بديل محتمل مؤاده أن الخطاب وأدوات الكتابة الموضوعة على المائدة تشير إلى نمو الحياة الثقافية فى هولندا آنذاك والذى كانت تعد السيدة جزءا منها. انظر فى ذلك الكتاب الهام حول نظرية الأدب

T. Eagleton, Literary Theory: An Introduction; Minneapolis. University of Minnesota Press.1983,

حيث وضعت ذات الصورة على غلاف الكتاب.

(9) J. J. Rousseau. Confessions, trans. J. M. Cohen, London. Penguin Books, 1953.

(10) انظر حول الإنتاج الفكرى لجان جاك روسو،عبد المنعم الحنفي. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. القاهرة، مكتبة مدبولي. 1999: 668-669، وكذا جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة. بيروت، دار الطليعة، 1997: 329-331.

(11) J. J. Rousseau, Confessions.

(12) Ibid.

(13) صورة المسودة الأصلية المكتوبة بخط جيفرسون "إعلان من ممثلـــى الولايـــات المتحـــدة الأمريكية منشـــورة فـــى: Thomas Jefferson, Writing, New York. Library of America. 1984: 19.

(14) يذهب روبرت نيسبت إلى القول بوجود وحدة فكرية بين رواد علم الاجتماع. انظر فى ذلك كتابه الهام،

R. A. Nisbet, The Sociological Tradition. London, Heinemann Books. 1966: 3-20.

وهى أطروحة خلافية على أهميتها.

(15) انظر على سبيل المثال الأعمال التالية التى تعكس هذا الاهتمام

A. Giddens, Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of Writings of Marx, Durkheim and Marx Weber. London, Cambridge University Press. 1971; A. Giddens, Studies in Social and Political Theory. A. Giddens; In Defense of Sociology. Cambridge. Polity Press. 1996.

(16) راجع الهامش رقم (3) للتعرف على نماذج للأعمال التى تعكس هذا المجال من مجـــالات اهتمام جيدنز.

(17) A. Giddens, The Constitution of society: Outline of the Theory of Structuration. Cambridge, Polity Press. 1984.

وسوف نرمز له فيما يلى من هوامش بكلمة The Constitution

(18) S.G. Mestrovic, Anthony Giddens: The Last Modernist. London. Routledge. 1998.

(19) Ibid.

(20) A. Giddens, New Rules of Sociological Method. Second Edition. London, Polity Press. 1993: VIII.

وسوف نشير إلى هذا الكتاب كلما ورد ذكره فى هوامش هذه المقدمة من الآن فصاعد بـــالأحرف الأولى من عنوانه الإنجليزى على النحو التالى (NRSM).

(21) NRSM: 21.

(22) A. Tourine, Sociology: From Systems to Actors. Lecture presented at session 2 of symposium VI. ISA 14th World Congress of Sociology. Montreal, July 26-August 1, 1998.

(23) Ibid.: 4-5.

(24) E. A. Tiryakian. NRSM Book Review. AJS. Vol. 83, No.4, 1978: 1022-1025.

(25) Ibid.: 1022.

(26) W. Outhwaite and T. B. Bottomore; et al. (eds.). The Blackwell Dictionary of

Twentieth Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers. 1996.

(27) Ibid.

(28) Ibid.

(29) Ibid.

(30) Ibid.

(31) Ibid.

(32) انظر، أحمد زايد، آفاق جديدة فى نظرية علم الاجتماع: نظريـة تشـكيل البنيـة (نظريـة البنينة)، المجلة الاجتماعية القومية، المجلد الثالث والثلاثون، العددان الأول والثانى، يناير/ مـايو 1996: 83.

(33) Outhwaite and Botomore, et al. Op.cit.

(34) Ibid.

(35) B. Hindess, NRSM Book Review. BJS. 1977: 510-512.

(36) K. Marx; The Eighteenth Brumaire in Tucker, R.C. Op.cit: 595.

(37) Anthony Giddens. The Constitution.

(38) NRSM: 168-170.

وقد اعتمدنا بصفة أساسية على الملخص الذى أورده جيدنز فى خاتمة الكتاب في تلخيص قضايـا الكتاب الواردة فى الصفحات الثلاث السابقة.

(39) Ibid.

(40) P. Bourdieu, Outline of a Theory of Practice, trans. Richard Nice. Cambridge University Press. (1972): 72.

(41) انظر فى ذلك،

Anthony Giddens, Sociology: A Brief But Critical Introduction. Second Edition. London. Macmillan. 1986: 11; and also. Anthony Giddens. Sociology. second Edition. Cambrige. Polity Press. 1995: 24.

(42) Giddens, The Constitution: 17.

(43) انظر على سبيل المثال،

Stjepan G. Mastrovic. Op.cit; Bryant, C.G. and Jary, D. Giddens Theory of Structuration: A Critical Appreciation. London. Routledge. 1991; Modgil, C.J and Modgil, S. Anthony Giddens: Consensus and Controversy. London. Flamer Press. 1990; Cohen, I. Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Social Life. New York. St. Martin`s Press. 1989; Craib, I. Anthony Giddens. London. Routledge. 1992; and; Held. D, and Thompson, J.B. (eds.). Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics. Cambridge. Cambridge

University Press. 1989.

من بين العديد من الأعمال النقدية الأخرى التى يمكن العثور عليها فى قائمة المراجع الملخصة بكتاب مستروفيتش المشار إليه.

(44) Mestrovic. Op.cit.: 21.

(45) Ibid.: 22-23.

(46) Ibid.: 23.

(47) Ibid.

(48) Ibid.

(49) Ibid.

(50) نقلا عن The Constitution, p. XVIII, in Ibid.24.

(51) Johnson, D. P. " Security Versus Autonony Motivation" Concept of Agency. Journal for the Theory of Social Behaviour. Vol. 20, No. 2, 1990: 111-130.

(52) Ibid.

(53) Mestrovic. Op. cit.: 25.

(54) Ibid.

(55) Ibid.

(56) Ibid.

(57) لايدر، ديرك. قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى. ترجمة عدلى السمرى؛ مراجعة وتقديم؛ محمد الجوهرى. المشروع القومى للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. 2000: 183.

(58) نفس المصدر ص. 249.

(59) نفس المصدر ص ص: 249–250.

(60) انظر نفس المصدر ص ص: 250–251.

(61) Anthony Giddens, "What Do Sociologists Do? " , in Social Theory and Modern Society. Stanford. Stanford University Press. 1987: 1-22.

(62) انظر،

Anthony Giddens, The Nation-State and Violence, Berkeley. University of California Press. 1984.

(63) انظر فى ذلك،

Talcott Passons, The Social System. New York. The Free Press. 1951: 167- 169.

وهناك عرضان متميزان فى قدرتهما على تبسيط أبعاد النموذج البارسونى، انظر فى ذلك،

Edward C. Devereux, Jr.; Parsons Sociological Theory, in Max Black (ed.). The

Social Theories of Talcott Parsons: A Critical Examination. Carbondale and Edwardsville. Southern Illinois University Press. 1961: 1-63; and, Chandler Morse; The Functional Imparatives in Ibid: 100-152.

(64) Giddens, The Constitution: 25.

(65)Ibid. XXIII.

(66) انظر على سبيل المثال حول الوعي ذاتي الارتداد،

The Constitution , p. 374

أما فيما يتعلق بالوعي العملي وعلاقته بالوعي ذاتي الارتداد فنحيل القارئ إلى الفصل الثاني من ذات المؤلف.

(67) Ibid. P. 29

(68) Ibid.

(69) انظر على سبيل المثال من بين أعمال جيدنز ذات العلاقة بالقضايا المثارة في هذه الفقرة؛

Nation State and Violence, Op.cit, and The Consequences of Modernity. Stanford. Stanford University Press. 1990.

(70) انظر على سبيل المثال،

Central Problems in Social Theory: 126-127.

(71) The Constitution , Ch.2; " The Unconscious , Time and Memory ".

(72) انظر في ذلك، أحمد زايد، مصدر سابق، ص ص: 79- 80 وكذلك

Giddens , Modernity and Self Identity: 3.

حيث يكتب جيدنز بأسلوبه السهل الممتنع المعهود قائلا: " الثقة بهذا المعنى هي بمثابة " الدرع الحامي " الذي يحرس الذات خلال تعاملاتها الحياتية اليومية ". وعلى الرغم من أن قضية الثقة قد نوقشت من قبله في كتاب " تأسيس المجتمع "، إلا أنه يعبر عنها بقدر أكثر صراحة فيما بعد في كتابة تبعات الحداثة The Consequences of Modernity ، الذي يعالج بصورة مباشرة الواقع الوجودي للحياة الحديثة وبخاصة طابعها الاقتلاعي.

(73) يركز جيدنز بقدر أكبر على قضية الثقة في تقديرنا مقارنة بقضية المخاطرة، على الأقل في الكتابات المشار إليها حتى الآن. ونلاحظ هنا أنه في كتابه الأخير قد خصص فصلا كاملا لفكرة المخاطرة باعتبارها الجانب الآخر لفكرة الثقة. وربما يوحي ذلك بموقف جيدنز من العولمة باعتبارها تعظم من المخاطر. وهو يذهب إلى القول بأن فكرة المخاطرة غير قابلة للفصل عن أفكار الاحتمال وعدم اليقين، وإلى أنها تشير إلى " تلك المخاطر التي يتم تقيمها فعليا في علاقتها بالاحتمالات المستقبلية "، وهي على ذلك لا يشيع استخدامها على نطاق واسع إلا في تلك المجتمعات ذات التوجهات المستقبلية، والتي تنظر إلى المستقبل باعتباره مجالا قابلا للغزو والاستحواذ. وعلى ذلك، فإنها تفترض مجتمعا يحاول أن ينسلخ عن ماضيه، وأن هذا على وجه التحديد هو السمة المميزة للحضارة الصناعية الحديثة.

انظر فى ذلك؛

Giddens. A; Runaway World: How Globalization Is Reshaping Our Lives. London. Profile Books. 1999: 20-35

(73) Ibid.: 22.

(74) The Consequences of Modernity: 7.

(75) هذه الفقرة ترجمة غير نصية للمعنى المقصود فى الفصل الثانى من مؤلف جيدنز

Modernity and Self Identity.

(76) عند هذه النقطة الهامة يشرع جيدنز فى قراءة فرويد من خلال عينى إريك إريكسون. انظر فى ذلك،

" Erikson: Anxiety and Trust :" 51-60 in The Constitution.

(77) انظر فى ذلك.

S. Freud. Civilization and its Discourse. New York. The Free Press. 1975.

وكذلك

I. Carib , psychoanalysis and Social Theory , Brighton , Harvester Wheatsheaf. 1989.

(78) ندين بالأفكار الواردة فى هذه الفقرة والفقرة السابقة عليها إلى مناقشة تمت عبر شبكة الإنترنت مع Craig Calhoun، أستاذ ورئيس قسم الاجتماع بجامعة نيويورك والمدير الحالى لمجلس بحوث العلوم الاجتماعية، والمشرف السابق على كاتب المقدمة.

(79) المصدر السابق.

توطئـــــــــــة

تمثل هذه الدراسة جزءً واحداً من مشروع أكثر شمولاً. وعلى الرغم من أنه يمكن قراءتها كعمل مستقل بذاته إلا أنها تمس عدداً من القضايا التى لم يتم تطويرها بشكل تفصيلى ولكنها ذات أهمية مركزية لمشروعى البحثى ككل. ويشتمل هذا المشروع الكبير على ثلاثة اهتمامات متداخلة، أولها بلورة منظور نقدى لتطور النظرية الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر، وتبنيها فيما بعد فى إطار علوم "الاجتماع" و"الانثروبولوجيا" و"السياسة" التى اكتسبت وضعا مؤسسيا رسميا فى غضون القرن العشرين. أما ثانى هذه الاهتمامات فيتمثل فى تتبع بعض الأطروحات الأساسية فى الفكر الاجتماعى للقرن التاسع عشر، والتى أصبحت مكونا أساسياً فى نظريات تشكل بنية المجتمعات المتقدمة، وإخضاع هذه النظريات للنقد. وأخيراً، أن أطور ثم أبدء فى إعادة صياغة المشكلات التى يثيرها طابع العلوم الاجتماعية بوصفها تتخذ من النشاط الاجتماعى الإنسانى والعلاقات بين الأفراد (الذوات) موضوعاتها، وهى قضايا ذات طابع إشكالى دائم. ويسعى هذا الكتاب إلى أن يقدم مساهمة فى إطار ثالث الاهتمامات التى عرضنا لها. على أن أى مساهمة من هذا النوع محكوم عليها أن تتجاوز هذه الحدود المفاهيمية، كما أنها يمكن أن تؤثر بشكل مباشر على البندين الأولين من مشروعى البحثى. وباعتبار هذه الاهتمامات الثلاث تمثل مشروعاً واحداً، فإنها ترتبط ببعضها بوصفها محاولة لصياغة تحليل نقدى لآثار تراث النظريات الاجتماعية فى القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين على المرحلة المعاصرة.

ويدور موضوع هذا الكتاب حول "المنهج" بالمعنى الذى يستخدمه الفلاسفة الاجتماعيون، وتحديداً بالمعنى الذى استخدمه دوركايم فى مؤلفة **قواعد المنهج فى علم الاجتماع**. بعبارة أخرى، فإنه ليس مقصودا "كدليل لكيفية إجراء البحوث الميدانية"، كما أنه لا يقدم أية مشروعات بحثية محددة. فهو فى المقام الأول، ممارسة فى تجلية القضايا المنطقية0 ولقد أضفت لعنوان الكتاب عنوانا فرعيا "نقد إيجابى للاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع" وسوف يتبين القارئ أن المقصود ليس "النقد الوضعى" Positivistic. فإننى استخدم كلمة إيجابى Positive بمعنى "التعاطف أو النقد البناء"، وهو المعنى الذى يسبق فى وجوده صياغة كونت لمصطلح وضعى للإشارة إلى فلسفة بعينها للعلوم الطبيعية والاجتماعية. والواقع أن إطلاق تعبير "السوسيولوجيات التفسيرية" على بعض المدارس الفكرية التى وردت

الإشارة إليها فى الفصل الأول ينطوى على قدر من عدم الدقة، حيث أن بعض المفكرين الذين نوقشت أعمالهم فى هذا الفصل حريصون على أن يباعدوا بين أعمالهم و"علم الاجتماع". ولقد استخدمت هذا التعبير لأنه لا يوجد لدى بديل متاح، وهو يشير إلى مجموعة من الكتابات التى تشرك فى الاهتمام بالأفعال ذات المعنى.

والأطروحات الأساسية فى هذه الدراسة أن النظرية الاجتماعية لا بد أن تستوعب فى إطارها معالجة للفعل بوصفه فعلاً رشيداً منظماً انعكاسياً بواسطة فاعلين اجتماعيين، وأن هذه النظرية الاجتماعية لا بد وأن تدرك دلالات اللغة كوسيط عملى ييسر هذا الإدراك، بل ويجعله ممكنا. والواقع أن الآثار المترتبة على هذه الأفكار عميقة الدلالة، ولكن الكتاب يقتصر على متابعة بعض هذه الآثار فقط دون غيرها. وكل من يدرك أن الانعكاس الذاتى، الذى تنقله اللغة، يمثل عنصراً جوهرياً فى عملية توصيف السلوك الاجتماعى الإنسانى، لا بد وأن يسلم بأن نفس المبدأ يصدق أيضا بالنسبة لأنشطته "كمحلل" اجتماعى و"كباحث" اجتماعى.. الخ. فضلاً عن ذلك فإننى أعتقد أنه من الصواب القول بأن نظريات العلوم الاجتماعية ليست مجرد "أطر للمعنى" ولكنها تشكل فى الوقت نفسه تدخلات أخلاقية فى الحياة الاجتماعية التى يسعى أصحاب هذه النظريات إلى تفسير شروط وجودها.

مقدمة الطبعة الثانية

خلت سنوات عدة منذ أن ظهر هذا الكتاب إلى حيز الوجود فى طبعته الأولى، غير أننى آمل ألا يكون قد فقد دلالته بالنسبة للمشكلات الراهنة للنظرية الاجتماعية. وفى هذا الكتاب، أتناول عددا من الاتجاهات التفسيرية فى علم الاجتماع بالإضافة إلى بعض الاتجاهات الأخرى الأكثر أهمية لنظريات علم الاجتماع التقليدية. وعندما كتبت هذا الكتاب كنت أعتبره – ومازلت حتى اليوم "محاوره نقدية" مع بعض أشكال الفكر الاجتماعى والفلسفى التى تصدى لمعالجتها. فهو محاورة نقدية مع الأفكار التى أرى أنها ذات أهمية جوهرية والتى لم يتم لسبب أو لآخر تطويرها بصورة كافية فى إطار المدارس الفكرية التى نبعت منها هذه الأفكار فى الأصل. وقد نظر البعض إلى هذه الاستراتيجية الفكرية التى أتبناها على أنها انتقائية فى غير موضعها، غير أننى أعتبر أن مثل هذه المحاورة النقدية هى شريان الحياة القادر على تطوير مفاهيم النظرية الاجتماعية تطويرا مثمراً.

ويلتقى كتاب "**قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع**" مع عدد آخر من "الانتقادات الإيجابية" للنزعات التفسيرية التى حاولت أن أعرض لها فى سياق عرضى للملامح الأساسية لنظرية الصياغات البنائية structuration. ففى الكتابات الأخرى التى نشرتها منذ ظهور الطبعة الأولى، عرضت لاتجاهات فى التحليل الاجتماعى كانت قد أهملت كليا أو عوجلت بصورة هامشية فى هذا الكتاب. ومن بين هذه الاتجاهات الطبيعية فى علم الاجتماع naturalistic sociology وهو المصطلح الذى أعتقد اليوم أنه أفضل من تلك التوصيفات التى لا تخلو من خلط مثل "الوضعية" – الوظيفية والبنائية – و"ما بعد البنائية". فكتابى **تأسيس المجتمع** The Constitution of Society، المنشور عام 1984، يضع إطارا أكثر شمولا لفكرة الصياغات البنائية من تلك التى تم عرضها فى مؤلف "**قواعد جديدة**" ولكنه لم يحل محله [1]. ويقدم كتاب "**قواعد جديدة**" صياغة مستقلة لقضايا الفعل والبناء والتحول الاجتماعى، وهو يركز بشكل متميز على طبيعة "الفعل الاجتماعى" ودلالات تحليل الفعل بالنسبة لمنطق العلم الاجتماعى.

ولقد تغير مجال الحوار منذ أن نشر كتاب "قواعد جديدة" على أنه عند مراجعتى للنص، وجدت أنه ليس هناك سوى القليل من مادة الكتاب التى يتعين إسقاطها أو إعادة صياغتها.فلا تزال أعمال تالكوت بارسونز تجد من يدافع عنها، كما يتضح من كتاب نيكلاس لومان Luhmann وآخرين غيره، ولا تزال ذات تأثير

واسع النطاق، ولكنها لم تعد تحتل المكانة المركزية التى كانت تتبوأها فى أيام خلت. فضلا عن ذلك، فإن المذاهب الفينومينولوجية لم تعد مصدرا تعتمد عليه الكتابة العلمية على نفس النطاق الواسع الذى كان عليه الحال سابقا. فى حين أن نظريات ما بعد الحداثة، بأشكالها المختلفة، قد ازدادت أهميتها وأضحت مرتبطة بمفاهيم ما بعد الحداثة عموما. على الرغم من ذلك، فإننى لا أشعر أن هذه التغيرات قد أفضت إلى أية تغييرات جوهرية بالنسبة للموقف الذى تبنيته فى هذا الكتاب، والذى مازال يحتفظ بمصداقيته.

وقد نال هذا الكتاب فى طبعته الأولى حظه من النقد، وبعض هذا النقد كان بناء، فى حين أن البعض الآخر كان هداما فى دوافعه. وقد قمت بالرد على هذه الانتقادات فى أماكن متفرقة، ولن أحاول هنا أن أكرر نفس الردود مرة أخرى. على العكس من ذلك سوف أركز فى هذا المقام على قضيتين فقط أولاهما: ما إذا كانت فكرة "ازدواجية البناء" ذات الأهمية المحورية لنظرية الصياغات البنائية تخلط بين مستويات متباينة للحياة الاجتماعية كان ينبغى أن نفرق بينها. أما القضية الثانية فهى تركز على ما إذا كان ينبغى الحفاظ على التفرقة بين "التأويل الواحدى" المستخدم فى العلوم الطبيعية و"التأويل المزدوج" المستخدم فى العلوم الاجتماعية. وتحتوى الأدبيات التى نشرت فى أعقاب ظهور كتاب "قواعد جديدة " على العديد من المناقشات حول هذه المشكلات. ولكى أبسط الموضوع للقارئ فسوف أركز فى هذا المقام على الانتقادات التى طورها نيكوس موزاليس Mouzelis بالنسبة للقضية الأولى، وتلك التى عرضها هانز هاربرز Harbers وجيراردى فريز de Vries بالنسبة لثانية هذه القضايا(2).

ولقد تقبل كثيرون ممن تعرضوا لكتابى بالنقد الاعتراضات التى وجهتها للاستخدامات الشائعة فى علم الاجتماع لمفهوم البناء. فهى تنظر إلى مفهوم البناء بوصفه شيئا "ثابتا"، وباعتباره "خارجيا" بالنسبة للفاعلين الاجتماعيين حسب تعبير دوركايم، بحيث يبدو وكأنه معوق للفعل، بدلا من أن يكون معضدا له. من هنا طورت فكرة ازدواجية البناء من أجل إجلاء الطابع المزدوج لمفهوم البناء الاجتماعى. والسؤال المطروح الآن: ما هى الاعتراضات التى يمكن أن توجه لمثل هذه الصياغة النظرية ؟ من هذه الاعتراضات ما يلى:

1 قد يكون من الصحيح أن الفاعلين يستندون بصورة روتينية إلى مجموعة من القواعد والموارد، ومن هنا فإنهم يعيدون إنتاجها فى إطار مناشط حياتهم

اليومية. غير أنه من المؤكد أن مثل هذه التوجهات نحو القواعد والموارد ليست هى التوجهات الوحيدة، ولا حتى المهيمنة لدى الفاعلين. وفى هذا الصدد يذهب موزاليس إلى القول بأن " الفاعلين عادة ما يباعدون بين أنفسهم وتلك القواعد والموارد لكى يضعوها موضع التساؤل، أو لكى يصوغوا نظريات حولها، وربما بقدر أكبر من الأهمية بغرض صياغة إستراتيجيات للحفاظ على تلك القواعد والموارد أو تغييرها" [3].

2 ويترتب على ذلك، أن فكرة ازدواجية البناء لا يمكن أن تفسر بشكل مناسب الكيفية التى يتم بها تأسيس وإعادة إنتاج الأنساق الاجتماعية. فالقواعد والموارد لا يتم إعادة إنتاجها فى إطار استخداماتها العملية فقط، ولكن أيضا يعاد إنتاجهما من خلال "مباعدة" الفاعلين لأنفسهم عنهما، بغرض التعامل معهما بأساليب إستراتيجية. فى ظل هذه الظروف فإن مفهوم ازدواجية البناء يصبح غير مناسب على الإطلاق. وربما كان علينا هنا بدلا من ذلك أن نتحدث عن ثنائية، ذلك أن الفرد، أو "الذات" يواجه فى إطار البيئة الاجتماعية القواعد والموارد "كموضوع".

3 هذه الملاحظات ذات أثر مباشر على التفرقة المعقودة بين تحليل الوحدات الصغرى وتحليل الوحدات الكبرى فى العلوم الاجتماعية. وعلى الرغم من أن هذه التفرقة لم تناقش بشكل مباشر فى هذا الكتاب فى طبعته الأولى، فإن التفرقة بين تحليل الوحدات الصغرى وتحليل الوحدات الكبرى، بمعناها الذائع الانتشار، هى أصلا موضع تساؤل بالنسبة لى غير أنه إذا ما استبعدنا هذه التفرقة، فإن النقاد يؤكدون على أن ذلك يفضى إلى نزعة اختزالية* غير مشروعة. فالأنساق الاجتماعية تتمتع بالعديد من الخصائص البنائية التى لا يمكن فهمها فى ضوء أفعال الأفراد الذين يعيشون فى إطارها، والواقع أن

* الاختزال / الرد / التخفيض Reduction فى المنطق الرد عملية تحويل القياسات من الشكل الثانى والثالث والرابع إلى أحد ضروب الشكل الأول. وفى نطاق مناهج البحث يستخدم التعبير للدلالة على الجهود التى تبذل لتبسيط مناهج البحث وتحليل العلاقات أو صياغة الفروض والنظريات والقوانين وذلك بافتراض أن الطرق والأسباب والقوانين الملاءمة لتفسير أحد أنواع الظواهر تلائم أيضا ظاهرة أخرى قد تكون مختلفة فى الظاهر. وعلى أساس هذه النظرية بذلت المحاولات لتفسير الظواهر الاجتماعية بمقتضى القوانين الخاصة بالعلوم الطبيعية. أنظر، مراد وهبة. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 349، أحمد زكى بدوى. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. ط2. 1986: 348 (المترجم).

تحليل الوحدات الصغرى وتحليل الوحدات الكبرى لا ينفى كل منهما الآخر، بل إن كلا منهما يتطلب وجود الآخر، ولكنهما يجب أن يبقيا مستقلين عن بعضهما البعض.

4 إن فكرة ازدواجية البناء لا يمكنها التواؤم مع الأفعال المرتبطة بإطار الوحدات الكبرى فى حين أنها تتواءم بصورة أفضل مع تلك التى تحدث فى إطار الوحدات الصغرى. فهى على سبيل المثال، يمكن أن تستخدم بكفاءة فى إطار فهم المحادثات اليومية التى تدور بين شخصين فى الطريق العام، ولكنها لا تتناسب على سبيل المثال مع موقف من نوع التقاء مجموعة من رؤساء الدول ليتخذوا قرارات من شأنها أن تؤثر فى حياة ملايين من البشر. إذ يمكن القول أن الموقف الأول غير ذى تأثير على النظام الاجتماعى العام، فى حين أن الموقف الأخير يؤثر فى تلك النظم بصورة مباشرة وشاملة الآن معا. فنظرية الصياغات البنائية "توحد" بين الفاعلين و"الذوات المحدودة، التى تسهم من خلال استخدامها المنتظم للقواعد والموارد، فى إعادة إنتاج النظام الاجتماعى القائم. فى إطار هذه النظرية، فإن الأفعال التى تتم على مستوى الوحدات الكبرى تعامل ككم مهمل – وأعنى أنماط الأفعال التى تفضى إلى التنافس على مواقع السلطة، وذينك التى تنتج عن القدرة المتباينة للأفراد والذوات على تنظيم أنفسهم بغرض الدفاع عن القواعد والموارد والحفاظ عليها، أو تغييرها" [(4)].

5 إن أفكار دوركايم المتعلقة بالطابع الخارجى والإلزامى للبناء ينبغى الحفاظ عليها ربما ليس فى الصورة التى استخدمها دور كايم نفسه، فهناك درجات أو مستويات مختلفة متضمنة، فما هو خارجى وإلزامى لشخص ما قد يكون ذا وضع مختلف بالنسبة لشخص آخر. وترتبط هذه النقطة بالنقطة السابقة عليها، ذلك أنها تعنى الإقرار بأن الحياة الاجتماعية ذات طابع تراتبى، فبدلاً من الحديث عن "الأفراد" فى مواجهة "المجتمع" ينبغى أن نقر بتعدد مستويات التنظيم الاجتماعى، ووجود درجات متفاوتة من الانفصال بينهما.

وفى إطار ردى على هذه الملاحظات، أود أولا أن أحدد بصورة أكثر تفصيلاً الأسباب التى دعتنى إلى تطوير مفهوم ازدواجية البناء، فقد فعلت ذلك لأننى أردت أن أفند إثنين من الاتجاهات النظرية السابقة. الاتجاه الأول موجود

بين الاتجاهات النظرية القائمة. فالاتجاهات التفسيرية* فى علم الاجتماع، التى عرضت لها فى الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وكما ذكرت فى مواضع أخرى، قد أبدت "اهتماما قويا بالفعل "فى مقابل" اهتمام متواضع بالبناء". فهى تنظر إلى البشر بوصفهم فاعلين هادفين على وعى بذواتهم ولديهم أسباب أو مبررات لأفعالهم، ولكنهم ذوو قدرات محدودة على التواؤم مع القضايا التى تشغل وبحق حيزاً كبيراً من اهتمام الوظيفة والاتجاهات البنائية الأخرى، مثل مشكلات القهر والقوة والتنظيم الاجتماعى بمستوياته الكبرى. وبينما أبدت هذه الاتجاهات البنالئية قدراً كبيراً من "الاهتمام بتفسير البناء"، فإنها أبدت "اهتماما متواضعاً بتفسير الفعل". ففى إطار هذه النظريات ينظر إلى الفاعلين على أنهم مستوعبون ضمنيا أو غير قادرين، أى أنهم ألعوبة فى يد القوى البنائية. وفى معرض تطوير موقف مستقل يبتعد عن هذه الازدواجية النظرية لتلك الاتجاهات، فإن التحليل الذى نهض عليه هذا الكتاب فى طبعته الأولى يرفض أيضا ثنائية "الفرد" و"المجتمع". فلا يتسنى لأى منهما بمفرده أن يمثل نقطة بدء مناسبة للتفكير النظرى. والأصح عوضا عن ذلك أن تركز بؤرة التحليل على **ممارسات إعادة الإنتاج**. على أنه يبقى مهما أن نوضح ما يعنيه استبعاد ثنائية "الفرد/ المجتمع". هذا الاستبعاد لا ينطوى بالتأكيد على إنكار وجود أنساق

---

* النظريات التفسيرية (نظريات المعنى) Interpretive Theories، يطلق تعبير النظريات التفسيرية أو علم الاجتماع التفسيرى على سبيل الحصر على تلك التوجهات السوسيولوجية التى تعتبر معنى الفعل الموضوع الأساسى لعلم الاجتماع. ويرتبط مفهوم الفعل أو المعنى ارتباطاً وثيقا بماكس فيبر الذى يفرق بينه وبين السلوك أى تلك الحركات الفيزيقية المحضة التى لا يعزو لها الفاعل معنى. وبالمقابل فإن الأفعال الاجتماعية ذات المعنى، هى أفعال موجهة نحو آخرين ويمكن لنا أن نضفى عليها معنى اجتماعى. وتقبل النظريات الأكثر حداثة بأن هذه التمايزات يصعب الاستناد إليها وتذهب إلى أن عملية إضفاء المعنى على شئ ما (السلوك المحض) هو فى حد ذاته فعل. ويرجع ذلك إلى أن الأفعال الاجتماعية تعتمد على لغة مصاغة ومقبولة اجتماعيا. وتتباين مدارس علم الاجتماع التفسيرى فيما بينها وفقا لدرجة اعتبارها عملية التفسير ذاتها عملية إشكالية. فالتفاعلية الرمزية والجانب الأكبر من علم الاجتماع عند فيبر، على سبيل المثال، يفسر المعنى عادة على مستوى الفهم البدهى العام. أما علم الاجتماع الفينومينولوجى فإنه يمتلك نظرية بالغة التطور فى التفسير مثلما هى الحال عند الأثنوميثودلوجيا والتأويلية والنزعة البنائية. كما تتباين النظريات التفسيرية أيضا من حيث درجة تجاوزها لفهم الفاعل لما يفعله، انظر فى ذلك:

Marshall , Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 326- 328(المترجم).

اجتماعية وأشكال من الجماعات التى تتمتع بخصائص بنائية متميزة. كما أنه لا يعنى القول بأن هذه الخصائص "متضمنة" بصورة ما فى أفعال الأفراد. إن تحدى هذه الثنائية، ثنائية الفرد / المجتمع، ينطوى على التأكيد على ضرورة تفكيك كل منهما.

وحيث أن "الفرد" له وجوده المادى، فإن مفهوم الفرد قد يبدو غير إشكالى. غير أن الفرد ليس مجرد جسد فقط، بل إن فكرة الجسد نفسها فى علاقتها بالذات الفاعلة، تمثل فى الحقيقة فكرة معقدة. فالتحدث عن الفرد لا ينطوى فقط على الحديث عن "ذات" بل ينطوى كذلك على الحديث عن فاعل (كما أكد تالكوت بارسونز دائما)، الأمر الذى يعنى أن هذه الفكرة تعتبر ذات مكانة مركزية. وعلينا أن نلاحظ فضلا عن ذلك أمرا مهما، فالفعل ليس مجرد خاصية ترتبط بالفرد، ولكنه بذات القدر يمثل لب التنظيم الاجتماعى أيضا. وقد عجز معظم المتخصصين فى علم الاجتماع، بما فى ذلك العديد من أصحاب الاتجاه التفسيرى فى علم الاجتماع عن إدراك أن النظرية الاجتماعية، مهما كان قدر الاهتمام الذى توليه للتحليل الاجتماعى للوحدات الكبرى تتطلب فهما دقيقا لعملية الفعل والفاعلين الاجتماعيين بذات القدر الذى تسعى إلى تفسير بنية المجتمع المركبة.ومثل هذا الفهم على نحو الدقة هو ما حاول كتابنا هذا تطويره.

ويرتبط مفهوم ازدواجية البناء بمنطق التحليل الاجتماعى، ولكنه لا يقدم فى حد ذاته أية تعميمات حول شروط إعادة الإنتاج الاجتماعى والتحولات التى تطرأ على هذا البناء أثناء عملية الإنتاج. وتعتبر هذه النقطة ذات أهمية جوهرية، ذلك أنه بغير أخذها بعين الاعتبار، فإن وجهة النظر البنائية تصبح معرضة لأن تتهم بالاختزال أو الرد. فالقول بأن عمليتى الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعى هما شئ واحد، يعنى عدم اتخاذ أى موقف على الإطلاق تجاه شروط الثبات والتغير فى المواقف الملموسة للنشاط الاجتماعى. ولكن الأصح أن نقول أنه لا على مستوى المنطق، ولا على مستوى المواقف العملية فى الحياة اليومية يمكن لنا أن نقف خارج مجرى الوقائع، بغض النظر عما إذا كانت هذه الوقائع تؤثر فى أكثر أشكال النظام الاجتماعى محافظة أو أكثر أشكال التغير الاجتماعى راديكالية.

بالاستناد إلى ما تقدم، يمكننى الآن أن أعقب على النقاط الخمس المذكوره أعلاه على التوالى. ففيما يختص بالنقطة الأولى، فإنها تخطئ فهم فكرة الازدواجية

البنائية، وتتبنى مفهوماً للانعكاس مغرقا فى البساطة. فكافة الفاعلين هم عبارة عن منظرين اجتماعيين، فالترتيبات الفوقية التى ينهض عليها تنظيم الحياة الاجتماعية لا يمكن أن تكون أبدا مجرد "عادات عمياء". ولقد كان أحد الإسهامات المتميزة للفينومينولوجيا، وبشكل أخص الإثنومثودولوجيا، تأكيدها على: (1) أن إدارة الحياة الاجتماعية تنطوى باستمرار على عملية "تنظير"، (2) أنه حتى أكثر العادات قدرة على البقاء، وأقل المعايير الاجتماعية عرضة للتغير تشتمل على عمليات انعكاس مستمرة وتفصيلية. صحيح أن الانتظام الروتينى يعد ذا أهمية أولية فى الحياة الاجتماعية، ولكن كافة أشكال الانتظام، فى كافة الأوقات هى فى الواقع إنجازات محتقنة وذات طبيعة هشة.

والواقع أن الأفراد فى كافة أشكال المجتمعات "يباعدون بين أنفسهم" والقواعد والموارد، ويتخذون منها مواقف استراتيجية. من هنا يعد هذا من بعض النواحى، وللأسباب التى ذكرناها للتو، شرطاً حتى لأكثر أنماط إعادة الإنتاج انتظاماً. فمهما كانت درجة تقليدية الإطار الذى يحدث فيه الفعل، فإن التقاليد على سبيل المثال، يتم تفسيرها وإعادة تفسيرها والتعميم من خلالها زمانيا، ويمثل هذا الإطار الذى تتحقق التقاليد من خلاله فى الواقع. وبالطبع، فإن كافة لحظات الانعكاس يُعتمد عليها فى إعادة صياغة القواعد والموارد. أو بعبارة أخرى، لا يمكن الخروج من نطاق تدفق الأفعال.

إن "التفرقة" التى يفكر فيها موزاليس تبدو واضحة بشكل خاص فى الظروف الاجتماعية التى تتحقق فيها هيمنة التقاليد. وهنا يمكن أن نعقد تفرقة مفيدة بين الانعكاسية كخاصية للفعل الاجتماعى ككل **والانعكاسية المؤسسية** كظاهرة تاريخية. وتشير الانعكاسية المؤسسية إلى عملية تنظيم لاتجاه بحثى للحساب العقلانى نحو الشروط العامة لإعادة إنتاج النسق وهى فى آن واحد تثير وتعكس تدهور الأساليب التقليدية للسلوك. كما أنها ترتبط بعملية توليد القوة، (التى نفهمها هنا كقدرة تحويلية). إن توسيع نطاق الانعكاسية المؤسسية يكمن وراء هيمنة التنظيمات فى ظل ظروف الحداثة، بما فى ذلك التنظيمات ذات الطابع العالمى [5].

أما بالنسبة للنقطة الثانية، فإننى سوف أعيد التأكيد على أن ازدواجية البناء لا تفسر شيئا. إن هذه الازدواجية لا تتمتع بقيمة تفسيرية إلا عندما نأخذ بعين الاعتبار المواقف التاريخية الواقعية. إن "ازدواجية" مفهوم ازدواجية البناء تتعلق بالإعتماد

المتبادل بين البناء والفعل بوصفهما تأكيداً منطقيا، ولكنها بالتأكيد لا تنطوى على مزج الفاعلين فى إطار الجماعة.ومن الأفضل فى هذا المقام، أن نتحدث عن تراتب بدلا من استمرارية الازدواجية، ذلك أنه يوجد العديد من أنماط الارتباط المتبادل بين الأفراد والجماعات. ومن الجلى تماماً، بمعنى قريب من مفهوم دوركايم، أن كل فاعل يواجه بيئة للفعل ذات طبيعة "موضوعية" يراها هو من زاويته.

أما بالنسبة للنقطتين الثالثة والرابعة، فإن التفرقة بين تحليل الوحدات الكبرى وتحليل الوحدات الصغرى – على الأقل من بعض النواحى التى يفهمها الناس عادة – ليست عظيمة الفائدة بالنسبة للعلم الاجتماعى. وهى مضللة بوجه خاص، إذا ما اعتبرت ثنائية، حيث ينظر إلى "مواقف الوحدات الصغرى" على أنها تلك التى تعتبر فكرة الفعل مناسبة لها، فى حين أن "مواقف الوحدات الكبرى" هى تلك التى لا يملك الأفراد حيالها شيئا ولا يمكن لهم إخضاعها لسيطرتهم (6). فالمهم هنا، هو أن نأخذ بعين الاعتبار الارتباط والانفصال فى مواقف اللقاء المباشر ومواقف "العلاقات غير المباشرة" التى تتم بين الأفراد والجماعات على اختلاف أنماطها. والواقع أن نظرية الصياغات البنائية لم تهمل ما أسماه موزاليس "أفعال الوحدات الكبرى". فأفعال الوحدات الكبرى – للأسباب التى عرض لها موزاليس – ليست هى المرادف لعدم اللقاء المباشر: فى هذا المجال تصبح ظاهرة التباين فى القوة مهمة فى العادة، ذلك أن عدداً صغيراً من الأشخاص المجتمعين معا قد يتبنى سياسات ذات آثار واسعة النطاق. هذا النوع من أفعال الوحدات الكبرى أكثر قدرة على الاختراق مما يفترض موزاليس ضمنياً، ذلك أنه ليس محدوداً بحدود العملية الواعية لصناعة القـرار. إن أنساق القوة الواسعة النطاق يتم إعادة إنتاجها بذات القدر من القوة فى ظروف اللقاء المباشر التى يتم فيها تفاعل منظم.

وأخيراً وفيما يتعلق بالنقطة الخامسة، فإن الحياة الاجتماعية، وبخاصة فى ظل الحداثة، تنطوى بالفعل على مستويات متعددة من الأنشطة الجماعية. فمثل هذه الملاحظة تتسق مع وجهات النظر المذكورة فى هذا الكتاب، بل إنها تتفق معه تمام الاتفاق. إن سمتا "الخارجية" و"الإلزام" لا يمكن النظر إليهما بوصفهما خصائص عامة تصدق على كل "الظواهر الاجتماعية" كما اعتقد دوركايم. "فالإلزام" يتخذ أشكالا متعددة، وبعض هذه الأشكال يتعلق بظاهرة التباين فى القوة. أما "خارجية" الظواهر الاجتماعية فإنها لا تعرفها كظواهر اجتماعية، بل تلفت الانتباه إلى العديد

من الخصائص / الأطر / والمستويات المختلفة لبيئة الفعل التى يوجد فيها الأفراد.

ويتخذ مفهوم "البناء" فى إطار نظرية الصياغات البنائية معنى مماثلاً لمفهوم "النسق"، ذلك أن الأنساق الاجتماعية أو الجماعات فقط هى التى تتسم بخصائص بنائية. فالبناء ينبع أولا وقبل كل شئ من الممارسات ذات الطابع العام، ومن ثم فإنه يرتبط برباط وثيق بفكرة التأسيس النظامى institutionalization، والبناء هو الذى يمنح شكلا معينا للتأثيرات الشمولية فى الحياة الاجتماعية. ومن ثم سيكون مضللاً أن نحاول توضيح مفهوم الازدواجية بالإشارة إلى الاستخدام اللغوى. كما أنه يعد من قبيل التضليل – حسبما أعتقد – إذا نظرنا إلى اللغة بوصفها وحدة مغلقة ومتسقة. ذلك أنه ينبغى علينا أن ننظر إلى اللغة بوصفها مجالاً لممارسات وأطر وأنماط من التنظيم الاجتماعى المتنوعة والمنفصلة. وكما أكدت فى هذا الكتاب، فإن فكرة ليفى شتراوس التى ذهب فيها إلى أن "اللغة مثل المجتمع ينبغى رفضها بشدة"، غير أن دراسة اللغة تساعد بالتأكيد فى إلقاء الضوء على بعض الخصائص الأساسية للنشاط الاجتماعى ككل.

وعلى الرغم من كل ما تقدم فلعل النقاد مازالوا يشعرون بالقلق أو عدم الرضا. ولأنه لا توجد هوة واسعة بين "ممارسات الحياة اليومية" والتفاعلات المحددة بين الأفراد وخصائص الأنساق الاجتماعية الكبرى، بل والعالمية، التى تؤثر بدرجة كبيرة فى الحياة الاجتماعية الحديثة. فكيف يمكن للأولى أن تتوسط بأى شكل من الأشكال فى عملية إعادة إنتاج الخصائص البنائية للأخيرة ؟ أحد الإجابات الممكنة على هذا السؤال أن نذهب إلى القول بأنه نتيجة لاتجاهات العولمة الراهنة، فإنه يوجد واقعيا عدد من الجوانب المهمة التى ترتبط بها الممارسات اليومية بنتائج العولمة والعكس بالعكس. ففى ظل الاقتصاد العالمى، على سبيل المثال، فإن قرارات التسوق التى يتخذها الأفراد على المستوى المحلى، من شأنها أن تؤثر على النظم الاقتصادية، وتسهم فى تشكيلها، كما تؤثر على القرارات اللاحقة. فنوع الطعام الذى يأكله الفرد له آثاره العالمية على الإيكولوجيا الدولية. وعلى مستوى أقل عمومية فإن الطريقة التى ينظر بها الرجل إلى امرأة معينة قد تشكل مكونا من مكونات بناء القوة النوعى فى المجتمع. إن إعادة إنتاج / وتحول الأنساق العالمية يتدخل فى تحديد العديد من أشكال القرارات والأفعال فى الحياة اليومية.

إن تفكيك "المجتمع" يعنى – على أى حال – الاعتراف بأهمية التنوع والأطر

والتاريخ فالعمليات الامبيريقيه لإعادة الإنتاج الاجتماعى تتقاطع مع بعضها البعض بأساليبْ مختلفة بالنظر إلى "بعدى" الزمان والمكان، توليد القوة وتوزيعها، والانعكاسية النظامية. **إن البؤرة المناسبة لدراسة إعادة الإنتاج الاجتماعى تكمن فى العملية المباشرة لصياغة التفاعلات، ذلك أن الحياة الاجتماعية فى مجملها ليست سوى إنجازات فاعله، وكل لحظة من الحياة الاجتماعية تحمل بصمة "الكيان الكلى" الاجتماعى.** إلا أن "هذا الكيان الكلى" الاجتماعى ليس "مجتمعا" محدداً بعينه، وإنما هو مركب من نظم وإرهاصات كلية ذات طبائع متنوعة.

وتربط فكرة الانعكاسية النظامية بين تحليل الحداثة وفكرة ازدواجية التفسير الأكثر عمومية. ومرة أخرى فإن هذا المفهوم ينطوى على "ازدواجية" من نوع خاص: ذلك أن "نتائج" العلم الاجتماعى لا تبقى معزولة عن "الموضوع" الذى تشير إليه هذه النتائج، بل إنه يعاد حقنها فيه وبذلك تعيد صياغته. ومن الأهمية القصوى هنا أن نؤكد أن القضية لا تكمن فى وجود آلية لإعادة حقن النظام الاجتماعى، بل على العكس، فإن أقحام المفاهيم والادعاءات المعرفية التى تم صياغتها بواسطة العلم الاجتماعى بغرض وصف العالم الاجتماعى يفضى إلى توترات أساسية. ومن ثم فإن ازدواجية التفسير تتدخل مباشرة فى الطبيعة الإحلالية والتفتيتية "للحداثة وبخاصة فى مرحلتها المتطورة"(٧).

وهناك العديد من الدلالات المترتبة على هذه الملاحظة، إلا أننى سوف أخذ بعين الاعتبار فى هذا المقام أطروحة ازدواجية التفسير فقط، وذلك من منظور الحوار الراهن فى فلسفة وسوسيولوجيا العلم. وترجع جذور هذا الحوار إلى المقولة المقبولة حاليا القائلة بأن العلوم الطبيعية تتسم بخصائص تفسيرية. وكما سبق أن أشرت فى الطبعة الأولى لهذا الكتاب، فإن التفرقة المعقودة بين الفهم Verstehn والتفسير Erklaren قد أصبحت ذات طبيعة إشكالية، ذلك أن الفكرة القائلة بأن العلوم الطبيعية تتعامل فقط، بل وفى المحل الأول، مع التعميمات التى تسعى إلى صياغة ما يشبه القوانين أصبحت مهجورة الآن. وكما تقول كارين كنور ستينا "Konrr – Cetina" إن البحث فى مجال العلوم الطبيعية ينهض على ذات المنطق الموقفى ويخضع لنفس النوع من الاستدلال الإشارى الذى اعتدنا أن نلصقه بالطابع الرمزى والتفاعلى للعالم الاجتماعى(٨).

ولقد تم التوصل إلى هذه النتائج من خلال دراسات سوسيولوجيا العلم وليس

عبر التفسير الفلسفى. وهكذا فإن التجريب الذى ظل لردح طويل من الدهر يعتبر بمثابة العمود الفقرى للمعرفة العلمية، قد درس باعتباره ترجمة صياغة معلومات تنتمى إلى إطار اجتماعى معين. ولكن هل يعد هذا نوعا من "التفسير الواحدى" الذى يمكن تمييزه عن الازدواجية التفسيرية فى العلم الطبيعى ؟ يذهب البعض بما فيهم كنور ستينا، إلى الإجابة على هذا التساؤل بالنفى. فهى تذهب إلى القول بأن هذه التفرقة تنهض على إدعاءين أساسين: أولهما، أن الكائنات الإنسانية تمتلك " تأثيرات سببية " غير موجودة فى العالم الطبيعى، والثانى أن العالم الاجتماعى له وسائله الخاصة، كالهيمنة الواعية التى تعمل على تفعيل التأثيرات السببية. وكلا هذان الإدعاءان ليس له ما يبرره. فالأول يستند إلى فكرة مغرقة فى عدم الدقة عن السببية الطبيعية. ذلك أن موضوعات العالم الطبيعى قد يمكن وصفها بأنها تتمتع بقوى سببيه. أما ثانى هذين الإدعاءين فإنه يتجاهل وجود آليات مساوية، إن لم تكن موازية لتلك التى يتمتع بها البشر لاستقبال المعلومات فى عالم الطبيعة.

ويقترح هربرز ودى فريز أن وجهات النظر المتضاربة هذه حول ازدواجية التفسير يمكن النظر إليها فى ضوء الشواهد الإمبيريقية. أما ستينا Cetina فتؤسس أطروحتها بالاستناد إلى الدراسات السوسيولوجية والتاريخية للعلوم الطبيعية. لماذا نأخذ بعين الاعتبار بطريقة مباشرة تأثير العلوم الاجتماعية فى داخل الإطار الأوسع للمعرفة والفعل ؟ وفقا لهربرز ودى فريز، فإن أطروحة الازدواجية التفسيرية تستند على فرضيتين: الأولى، أنه حيثما تصبح تفسيرات الفهم البدهى العام* Common Sense كظاهرة اجتماعية موضوعا للتغير التاريخى، فإن التفسيرات التى يمكن أن تقدمها العلوم الاجتماعية سوف تتغير بالتالى، بالإضافة إلى أن المفاهيم والنتائج

---

* الفهم البدهى / البديهى العام. فى اللغة العربية تستوى الكلمتان فالبداهة والبديهة هى أول جرى الفرس ويقال ذو بديهة وذو بداهة. وعلى ذلك فكلاهما صحيح لغويا، وإن كان الجرجانى صاحب أهم مرجع فى المصطلحات الفلسفية العربية يورد فى سفره القيم كلمة "البديهى" فقط ربما لترادف المعنى. وهو يقول فى ذلك أن البديهى هو الذى لا يتوقف حصوله على نظر وكسب سواء احتاج إلى شئ آخر من حدس أو تجربة أو غير ذلك، أو لم يحتج فيرادف الضرورى، وقد يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل إلى شئ أصلاً، فيكون أخص من الضرورى كتصور الحرارة والبرودة وكالتصديق بأن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان. انظر فى ذلك، أبى الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور. لسان اللسان، تهذيب لسان العرب. ج1. بيروت. دار الكتب العلمية، 1993: 70؛ الشريف على بن محمد الجرجانى. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. 1995: 43 – 44 (المترجم).

الجديدة التى سيتم التوصل إليها فى العلوم الاجتماعية سوف يتعين الدفاع عنها. ليس فقط فى داخل الجماعة السوسيولوجية، وإنما كذلك فى علاقتها "بالفهم البديهى العام لعامة الناس" من غير المتخصصين. إن فكرة الازدواجية التفسيرية تنطوى على القول أنه، على خلاف الوضع فى العلوم الطبيعية، فإن علماء الاجتماع يحملون التزاما "علميا"، وليس فقط مدنيا، بعرض أفكارهم على العامة [9]. وقد أختبر هربرزودى فريز هذه الافتراضات فى ضوء التطورات التى طرأت على التعليم فى هولندا.

فلقد اهتم علماء الاجتماع منذ أمد بعيد بتسجيل ودراسة ظاهرة عدم تكافؤ الفرص التعليمية. وقد أجريت العديد من الدراسات فى بلدان متعددة، منذ الخمسينات حتى الآن، بغرض الكشف عن العوامل المؤثرة فى عدم تكافؤ الفرص التعليمية. وقد كان المشروع الهولندى حول "المواهب" أحد هذه المشروعات البحثية، التى ساهم فيها أحد عشر باحثا اجتماعيا. وقد انتظمت فكرة البحث حول دراسة الاحتياطى الضخم "غير المستخدم من المواهب"، الذى اعتقد الباحثون فى وجوده. وأعنى أنهم يعتقدون أن العديد من الأطفال الذين ينتمون إلى بيئات فقيرة مؤهلون فعلا للدراسة بالمستويات المتقدمة فى التعليم الثانوى، ولكنهم لا يذهبون إلى المدارس المناسبة لهم. ولم تؤكد النتائج هذه التوقعات المفترضة، بل كشفت عن أن الأطفال يلتحقون بالمدارس التى تناسب قدراتهم، وأن انخفاض نسبة الأطفال الفقراء بشكل ظاهر ومخل لم يكن نتيجة لسوء اختيار نوع المدرسة التى التحق بها هؤلاء الأطفال بعد إنهاء المرحلة الابتدائية، وإنما نتيجة لأن هؤلاء الأطفال قد تخلفوا دراسيا خلال المرحلة الابتدائية.

وقد صادفت هذه النتائج فى البداية قبولا لدى معظم المسئولين عن التعليم، واعتمدت عليها السياسيات الحكومية فى هذا المجال. إلا أن باحثا آخر نشر فيما بعد كتابا استخدم فيه أساليب جديدة للحساب الإحصائى، باستخدام ذات البيانات التى اعتمد عليها سابقوه. وباستخدامه لمفهوم مختلف "للموهبة"، توصل إلى أن هناك بالفعل احتياطى من المواهب. فلقد نهض المشروع البحثى الأصلى عن الموهوبين على إطار محدد من الادعاءات الشائعة حول ماهية "الجدارة"، ولكن هذا الباحث الآخر انتقد هذه الادعاءات، واقترح ليس فقط وجهة نظر مختلفة حول عدم المساواة التعليمية، ولكن أيضا سياسات عملية نحو خفضها. ولقد أسهمت مفاهيمه ونتائجه فى

اهتراء ذلك "الإجماع الذى كان قائما حول معنى الجدارة والتفوق" وانهياره. ومن ثم أفرز علم الاجتماع التربوى تعريفات جديدة للمشكلات البحثيه، وإنقسم على نفسه إلى عدد من الاتجاهات المتعارضة. وقد تسربت هذه الاتجاهات بدورها إلى ساحة الحوار الجماهيرى حول قضايا السياسات التعليمية.

ويذهب هربرز ودى فريز إلى القول بأن دراستهما تقدم نموذجا ملموسا للازدواجية التفسيرية: فلقد تغيرت اتجاهات الرأى العام حول التعليم، وهذه ساعدت من ناحية أخرى على تغيير أجندة البحث الاجتماعى فى مجال التربية. وهما يذهبان إلى القول بأنه حيث تكون التوجهات النظرية للبحث فى حالة توافق مع الادعاءات الشائعة بين العامة، فإن إدعاءات الفهم البدهى العام، تظل غائبة عن إدراك كافة الأطراف. وفى مثل هذا الموقف، يبدو الباحث الاجتماعى كما لو كان "عالما مستقلا" تمام الاستقلال عما يعتقده العامة، شأنه فى ذلك شأن الباحث فى مجال العلوم الطبيعية. أما حيث يشيع فى الرأى العام خليط من الآراء المتعارضة، فإن الآراء والمواقف التى ينتهى إليها تحليل الظواهر الاجتماعية ينبغى أن تعلن صراحة وأن يتم الدفاع عنها فى شتى المناسبات وعلى مختلف الأصعدة وهكذا فإنهما يتوصلان إلى نتيجة مؤداها:

> **"إن العلماء الاجتماعين يعتمدون على الفهم البدهى العام بطريقة تختلف أشد الاختلاف عن تلك العلاقة التى تربط بين هذا الفهم والمعرفة العلمية فى مجال العلوم الطبيعية. ففى العلوم الاجتماعية يمكن اشتقاق الأفكار والمفاهيم والاستعارات وما إليها من تقاليد غير علمية، من ثم يمكن للفهم البدهى العام أن يلعب دورا كأصل للتفسير. كما يعمل هذا الفهم البدهى على وضع حدود للعلوم الاجتماعية ويعرقل نموها المعرفى تبعا للأسس والمبادئ العامة المتضمنة فى الفروض التى نصوغها"[10].**

ولقد انتقد وليم لينش Lynch وجهات نظر هربرز ودى فريز وهو يتبنى رأيا يماثل ذلك الذى عبرت عنه ستينا [11]. إذ يذهب إلى القول بأن العلوم الاجتماعية والطبيعية لا تختلف كثيرا عن بعضها البعض، ولكى ندرك ذلك، ينبغى علينا أن نركز على العلم الطبيعى بدرجة أكبر من تركيزنا على العلم الاجتماعى. وهكذا فإن التفاعل بين تفسيرات أى موضوع علمى و"الاستجابات" المتولدة من هذا الموضوع

تحدث فى كل من العلم الطبيعى والعلم الاجتماعى. فكثيرا ما يحدث فى الحياة الاجتماعية، بل هو الأمر المعتاد أن يتم الحديث عن تفسيرات الفاعلين "بالنيابة" عنهم، فهناك بعض الناس الذين يظلون على صمتهم ويتولى آخرون الحديث نيابة عنهم. وهو الأمر الذى يحدث أيضا فى العلم الطبيعى وبالمثل فإن التتابع السببى للواقع الطبيعى يتبدل من خلال التفسير الذى يفرض عليه. ذلك أن العالم الطبيعى ليس موضوعا معطى مسبقا، ولكنه يتشكل من خلال التفسيرات التى يضفيها المتخصصون (العلماء) وغير المتخصصين عليه.

فإذا ما أخذنا على سبيل المثال ظاهرة القوانين المنطقية الاستقرائية فى العلوم الطبيعية، فإن هذه القوانين، كما يقول لينش، "لا تصدق فى الواقع" بل هى على العكس من ذلك، تتطلب تدخلا كبيرا من قبل العلماء لكى يوفروا الشروط التى يجب توفرها لكى "تصدق هذه القوانين". وينطوى "توسيع" نطاق تطبيق هذه القوانين خارج الإطار المعملى على خلق ظروف يمكن من خلالها لمثل هذه الانتظامات شبه القانونية الحاكمة للسلوك أن "تتجلى بصورة مناسبة". و"تعتمد قابلية مثل هذه القوانين للتطبيق على ظروف محكومة لا تتوفر مطلقا، وتتطلب تدخلا وتحكما لتنفيذها بشكلها الكامل" [12].

وإذا كان المتخصصون فى نطاق العلوم الطبيعية قادرين على إدعاء قدر أكبر من الاستقلال الذاتى بالمقارنة مع نظرائهم من البحاثة فى العلوم الاجتماعية، فإن ذلك يرجع إلى حد كبير إلى الدرجة التى حققتها الثقافة المحبذة للدعاوى العملية من تطور فى المجتمعات الحديثة. وتتوفر فى الأدبيات، العديد من الأعمال التى تؤكد على أن المتخصصين فى العلوم الطبيعية ليسوا مسئولين بذات القدر عن اختياراتهم الإبستمولوجية مقارنة بنظرائهم من المتخصصة فى العلوم الاجتماعية. ومن ثم فإن التركيز على ازدواجية التفسير فى العلوم الاجتماعية وحدها، يفضى إلى تدعيم اتجاه سائد بوضوح لحجب الآثار المعرفية والعملية للعلم الطبيعى عن حياة الأفراد العاديين. وتؤكد ازدواجية التفسير عندما تطبق فى العلوم الاجتماعية بصفة خاصة على "الدراسة الإمبيريقية للمعوقات السابقة التى يفرضها العامة على تطور العلم الطبيعى، وإمكانية تدخلهم اللاحق فى القضايا التى قد يدعى الرأى العلم أنه صاحب مصلحة فيها" [13].

وحتى يمكن تقويم مصداقية هذه الأفكار، فإنه من الضرورى أن تراجع بعض

الأفكار التى عرضنا لها فى كتاب "قواعد جديدة". حول مفهوم "ازدواجية التفسير"، فيما يخص ليس فقط مفهوم "الازدواجية"، وإنما بالنسبة لمفهوم "التفسير" أيضا. والواقع أن فكرة ازدواجية التفسير تعد فكرة منطقية فى جانب منها وإمبيريقية فى الجانب الآخر. فكافة العلوم الاجتماعية تعتبر فى الأساس تفسيرية بمعنى أنه لكى يمكنها أن تصف "ما يفعله شخص ما" فى إطار معين، فإنها تتطلب معرفة الفاعل أو الفاعلون أنفسهم، وما يتذرعون به من وسائل فى بنائهم لأنشطتهم. ويعنى هذا من حيث المبدأ القدرة على "الاستمرار": استمرار المعرفة المتبادلة فيما بين المشاركين والباحثين الاجتماعيين القائمين بالملاحظة. هذا العنصر التفسيرى الذى تنطوى عليه هذه العلاقة بين الباحثين والمبحوثين ليس له نظير فى العلوم الطبيعية التى لا تتعامل مع كائنات قادرة على المعرفة، حتى فى الحالات التى يكون موضوع البحث فيها سلوك الحيوان.

هذا هو الجانب المنطقى من ازدواجية التفسير فالفاعلون العاديون هم كائنات قادرة على تكوين المفاهيم، وتمثل هذه المفاهيم عنصرا مؤثرا فيما يفعلونه، ولا يمكن لمفاهيم العلوم الاجتماعية أن تظل معزولة عن إمكانيات استغلالها واستدماجها فى الحياة اليومية للفاعلين. ويتعلق الجانب الإمبيريقى لازدواجية التفسير بقضية الانعكاسية النظامية، وهى ظاهرة، تصبح كما أشرنا مسبقا أكثر قدرة على الاختراق مع نضج النظام الاجتماعى الحديث. فالعلوم الاجتماعية متجذرة بعمق فى الانعكاسية النظامية للحداثة، على الرغم من عدم استنفاذها لأبعاد الحداثة بالكامل. والانعكاسية النظامية كظاهرة إمبيريقية تعد ظاهرة بحثية قابلة للدراسة، وإن كان يتعين إثارة عدد من التحفظات فى هذا الصدد. فليس هناك سبيل، فى العلوم الاجتماعية، إلى الوقوف بمعزل عن هذه الانعكاسية كليا، ذلك أن الملاحظ الاجتماعى بنشره لنتائجه وجعلها متاحة للرأى العام، يفقد سيطرته على هذه النتائج. ولذلك فإن السعى إلى إفساد الانعكاسية النظامية من خلال منع النبوءات التى تؤكد نفسها بنفسها (ذاتية التحقيق) أو التى تنفى نفسها بنفسها، كما يبدو جليا فى مؤلف "قواعد جديدة" عبث لا طائل من ورائه. ولا يرجع ذلك إلى أن البحث لا يمكن أن يأخذ مثل هاتين النبوءتين بعين الاعتبار، ولكنه لأنه يعتقد أنهما تفسران العملية البحثية، وليستا فى الحقيقة مكونا أصيلا من مكونات العلاقة بين العلم الاجتماعى و"موضوعه".

هل هناك أية ميزة أو فائدة من دراسة كتلك التى قام بها هربرز ودى فريز؟

أعتقد أن الإجابة على هذا السؤال بالإيجاب، وذلك بوصفها دراسة حالة لعمليات معينة من الانعكاسية النظامية. ولكننى لا أرى ثمة حاجة إلى بحوث إمبيريقية جديدة لكى نؤكد أو نوثق الوجود الفعلى لازدواجية التفسير. والواقع أنه يمكن لنا أن نسوق أمثلة لا حصر لها على أهمية الانعكاسية النظامية بالنسبة للحداثة. غير أن ازدواجية التفسير أكثر تعقيدا وأقل عمومية مما يدعى هربرز ودى فريز فى دراستهما. فليس هناك تطابق ضرورى بين تفسيرات الفهم البدهى المتغيرة للظواهر الاجتماعية وأفكار ونظريات العلم الاجتماعى. فهناك العديد من صور الارتباط والتعارض الممكنة بينهما. فلابد – فى رأى – من الدفاع عن نتائج العلوم الاجتماعية فى مواجهة أولئك الذين تمس هذه النتائج أنشطة حياتهم، وفى مواجهة آخرين أيضا. ولكن هذه قضية أخلاقية / سياسية فى المقام الأول، وسبب ذلك أن الباحثين الاجتماعيين يدعونأنهم "يعرفون بشكل أفضل" من الفاعلين أنفسهم لماذا تحدث الأشياء على النحو الذى تحدث به.

هذه الاعتبارات لا تجيب على التساؤل القائل: هل لازدواجية التفسير وجود فى نطاق العلوم الطبيعية ؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنه يتعين التوصل إلى صيغة جديدة "لوحدة العلوم"، ومن المؤكد أن هذه الصيغة الجديدة سوف تختلف اختلافا بعيدا عن النزعة الطبيعية القديمة. ومنذ انتهيت من كتابة مؤلف **"قواعد جديدة"** أسهمت التفسيرات التى طورها البنائيون والإثنومثودولوجيون للعلم الطبيعى بشكل عاجل، وبمعزل عن الاتجاهات المتطرفة فى كل من المدرستين، أسهمت بقدر كبير فى ظهور فهم سوسيولوجى دقيق للعلم. ولا أعتقد مع ذلك أن هذه التطورات قد أدت إلى التقليل من شأن وجهات النظر التى عبرت عنها فى هذا الكتاب فلا يصح أن نخلط بين "التفسير المفرد" للعلم واستقلالية العلم عن المعتقدات والأنشطة التى يمارسها العامة. وهنا ينبغى أن نؤكد على التمييز بين المعرفة المتبادلة والفهم البدهى. فالأفكار العلمية قد تستمد من معتقدات ومفاهيم الفهم البدهى، كما أنها قد تثير الشك فى هذه المعتقدات والبداهات. وقد تكون هذه المعتقدات أحيانا بمثابة مثير للبحث العلمى الطبيعى، بينما قد تقف فى أحيانا أخرى عائقا فى وجه تلك البحوث.كما أن مفاهيم ونتائج العلوم الطبيعية لا تظل بمعزل عن العالم الاجتماعى، أو عن التدخلات الفكرية والتكنولوجية التى يقوم بها البشر فى عالم الطبيعة. فعملية التفسير فى العلوم الطبيعية، وأنشطة صياغة الإجراءات البحثية المصاحبة لها،

ليست مقصورة على التفاعل بين المعانى الفنية. فمنذ أيام جودل Godel، ونحن نعرف أنه حتى أكثر الأنساق الصورية فى الرياضيات تفترض مفاهيم "خارجية"، ومن الواضح أن لغة الحياة اليومية هى الوسيط الذى يستخدم فى إنتاج وتنفيذ الإجراءات والمناقشات العلمية. ومن المؤكد أنه ليس صحيحا أن القول بأن ازدواجية التفسير قاصرة على العلوم الاجتماعية ينطوى على فرض حظر على التفاعل بين العلم وثقافة الحياة اليومية.

على أن العلاقة بين العالم المتخصص فى العلوم الطبيعية وموضوع بحثه لا تقوم على المعرفة المتبادلة كما أنها لا تعتمد على وساطة هذا النوع من المعرفة، وفقا لتعريفى السابق للمعرفة المتبادلة. وذلك على خلاف العلاقات بين العلماء أنفسهم أو بين العلماء وعامة الناس وهذا ما يفسر الوضع المتميز لازدواجية التفسير فى العلوم الاجتماعية. هذه الازدواجية التفسيرية لا تتأثر بالحقيقة التى مؤداها أنه فى كل من العلوم الاجتماعية والطبيعية هناك من يتحدثون نيابة عن أولئك الذين يلتزمون الصمت أو الذين لا يستطيعون تحديد موقفهم. كما أن هذا الموقف لا يتأثر بأصحاب النزعات الاستدلالية Constructivism، حتى فى أكثر صورها راديكالية، ذلك أنه ليس هناك من يذهب إلى القول بأن عالم الطبيعة يصوغ تفسيرات للواقع من تلقاء نفسه.

إن أحد الآثار المترتبة على ازدواجية التفسير هى أن الأفكار والنتائج الأصيلة فى العلوم الاجتماعية تميل إلى "الاختفاء" إلى حد أنها تستوعب فى إطار المكونات المألوفة للأنشطة العملية. ويعد هذا أحد الأسباب الأساسية الكامنة وراء غياب تطبيقات "تكنولوجية" فى العلوم الاجتماعية على غرار تلك التى تعرفها العلوم الطبيعية. ذلك أن أكثر الأفكار إثارة وتحديا هى على وجه التحديد تلك التى يهتم بها الرأى العام. غير أننا نؤكد مرة أخرى أن هذا يمكن أن يؤدى إلى العديد من النتائج المتباينة. فعلى السطح تبدو الحضارة الحديثة خاضعة كل الخضوع لسيطرة العلوم الطبيعية، فى حين تبدو العلوم الاجتماعية الأقل تأثيرا فى هذه الحضارة، أو هى بالكاد ذات تأثيرا هامشى عليها. ولكن حقيقة الأمر، أن تأثير العلوم الاجتماعية – بأوسع معانيها – كتفكير منظم وواع فى ظروف النشاط الاجتماعى – يعد ذا دلالة قصوى لكل مؤسسات العالم الحديث والتى لا يمكن تصور وجودها بدون هذه العلوم.

ولم أحاول فى مراجعتى لنص الكتاب أن أجرى أية تعديلات جوهرية، كما

أنى لم أضف إليه أجزاء أساسية جديدة. وقد اقتصرت على إجراء بعض التعديـلات فى الصياغة واستبعاد فقرة أو اثنتين تشيران إلى موضوعات مضى زمانـها. كمـا أننى استبعدت حوالى نصف حواشى الطبعة الأولى، ولكننى لم أحاول أن أحدث تلك الحواشى التى أبقيت عليها، كما أننى استبعدت البيبليوجرافيا التى أوردتها فى الطبعة الأولى.

مقدمة الطبعة الأولى

تأثرت العلوم الاجتماعية، كما نعرفها اليوم، بالتطورات الهائلة التى تحققت فى مجالى العلوم الطبيعية والتكنولوجيا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وإننى أصرح بذلك، وأنا على وعى بما تنطوى عليه هذه العبارة من إشكاليات. فمن المؤكد أنه ليس صحيحاً القول بأن النجاحات التى حققها البشر فى فهم الطبيعة بشكل علمى، والهيمنة المادية عليها تكنولوجيا، قد تم تبنيهما بصورة غير نقدية بوصفها يقدمان نموذجا للفكر الاجتماعى. فعلى امتداد القرن التاسع عشر حافظت كل من المثالية فى الفلسفة الاجتماعية، والرومانسية فى الأدب بأشكالها المتعددة، على موقفين مستقلين فكرياً عن ذلك الذى تبنته العلوم الطبيعية، كما أنهما عادة ما أظهرا عداءاً عميقاً للانتشار الواسع للتكنولوجيا الآلية. كما أن أنصار هذين الاتجاهين الفكريين كانت تساورهم فى أغلب الحالات شكوك قوية حول إمكانية قيام علم طبيعى لدراسة المجتمع بذات القدر الذى كانوا يرفضون به ادعاءات العلوم الطبيعية. ولم تكن وجهات نظرهم تلك أكثر من غلالة نقدية رقيقة لكتابات أصحاب الاتجاه الأكثر ذيوعاً وتأثيراً الذين سعوا إلى إقامة هذا العلم.وعلى الرغم من أن ضرب مثال أو اثنين بمعزل عن سياقهما يعد أمراً محفوظاً بالمخاطر، إلا أننى أعتقد أنه من المعقول أن ننظر إلى كل من كونت وماركس باعتبارهما صاحبى أقوى تأثير على التطورات اللاحقة فى العلوم الاجتماعية. (وسوف استخدم هذا المصطلح – العلوم الاجتماعية – للإشارة إلى علمى الاجتماع والإنثروبولوجيا بالدرجة الأولى، ولكننى فى أحيان أخرى متفرقة أقصد به الإشارة إلى علمى الاقتصاد والتاريخ أيضا). ولا شك أن تأثير كونت فى العلوم الاجتماعية يعد أساسيا، حيث أن مفهومه للمنهج السوسيولوجى كما يمكن أن يستشف من أعمال دوركايم يمكن تتبعه خلال عدد من الطروحات الأساسية لعلم الاجتماع الأكاديمى والأنثروبولوجيا فى القرن العشرين. واتساقا مع رفض ماركس القاطع لكونت، ناصبت الماركسية العداء لتلك الاتجاهات اللاحقة فى النظرية الاجتماعية التى تأثرت بكونت. والواقع أن صياغة كونت لفكرة علم طبيعى للمجتمع، كانت فكرة دقيقة ومحكمة. وهو الأمر الذى يمكن لأى قارئ أن يكتشفه بنفسه من مطالعة بضع صفحات فقط من مؤلفه **الفلسفة الوضعية** Philosophie Positive بالرغم من افتقارها إلى بعض النقاط الدقيقة والمشكلات المنطقية التى تتسم بها مؤلفات ماركس الذى تأثر بالجدل الهيجلى. والواقع أن كلا من كونت وماركس قد تأثرا فى كتاباتهما

بإنجازات العلوم الطبيعية، كما اعتقد كلاهما بضرورة تطبيق قواعد العلوم الطبيعية على دراسة الأفعال الإنسانية فى المجتمع واعتبرا ذلك ثمرة من ثمار المسار التقدمى لفهم الإنسان لذاته.

ولقد اعتبر كونت هذا الأمر بمثابة مذهب فكرى. ففكرة تدرج العلوم لا تعبر فقط عن نظام منطقى للعلاقات، بل إنها تعبر كذلك عن نظام تاريخى. فالمعرفة الإنسانية تبدأ بالتخلص من الجوانب الغيبية المتعلقة بمجالات الطبيعة الأكثر بعداً عن انهماك البشر فيها وهيمنتهم عليها والتى يبدو أن الإنسانية لا تلعب دوراً هاماً فيها، ومن ثم كانت الرياضيات فى المقدمة وتبعها الفلك. بعد ذلك أخذ تطور العلم يقترب تدريجيا من الحياة الإنسانية ماراً بعلم الطبيعة، فالكيمياء وبعدهما الأحياء وانتهاء بعلم الاجتماع، وهو العلم الذى يدرس السلوك الإنسانى فى المجتمع. ومن اليسير أن نرى كيف مهدت النظرية التطورية فى الأحياء حتى قبل دراوين المسرح لفهم وتفسير السلوك الإنسانى وفقا لمبادئ التفكير العلمى، وأن نقدر لماركس تحمسه لمؤلف **أصل الأنواع** بوصفه عملاً موازياً لما سعى ماركس وإنجلز إلى تحقيقه فى أعمالهما.

فنهاية عصور الأسرار والفكر الغيبى هو النتيجة التى توقعها كل من كونت وماركس وجاهدا من أجل تحقيقها. فإذا ما كان من الممكن الكشف عن الانتظام الدنيوى فى الطبيعة، فلماذا يجب أن تظل الحياة الاجتماعية للإنسان مستغلقة على ذلك ؟ فإذا كان الانتقال من المعرفة العلمية إلى الهيمنة التقنية ليس سوى خطوة انتقالية قصيرة، فإذا توفر الفهم العلمى الدقيق لظروف الوجود الاجتماعى، فلماذا لا يفضى ذلك إلى تمكين البشر من تحديد مصيرهم بصورة رشيدة ؟ والواقع أن الرؤية الماركسية تتسم بالغموض، ولكنى أعتقد أن بعض ما أراد ماركس أن يقوله يمكن أن يتوافق دون صعوبة، على المستوى الأنطولوجى* على الأقل مع ما تذهب

* الأنطولوجيا (مبحث الأمور العامة) Ontology الأمور العامة هى ما لا يختص بقسم من أقسام الموجود والتى هى الواجب والجوهر والغرض، بل تقال على الموجود من حيث هو كذلك فتعم جميع الموجودات، فهى قسم من أقسام الطبيعة حسبما يذهب الجرجانى. وفى الفلسفة القديمة هى نظرية الوجود بشكل عام، الوجود بما هو موجود مستقلاً عن أشكاله الخاصة. وبهذا المعنى فإن مبحث الوجود معادل للميتافيزيقا. وقد استحدث اللفظ الأجنبى فى نهاية القرن السابع عشر بواسطة الفيلسوف الديكارتى كلوبرجيوس Claubergius، حيث يقول " كما أن ثيوصوفيا أو علم الله، فكذلك يمكن بالمماثلة أن نطلق على العلم الذى لا يتناول هذا الوجود أو ذلك وإنما يتناول الوجود على الإطلاق أنطوصوفيا أو أنطولوجيا ". ويطلق كانط لفظ انطولوجيا على إمكان=

إليه هذه الدراسة. والماركسية التى أعنيها فى هذا المقام، هى تلك الصيغة التى كتبها ماركس ونظر فيها إلى الماركسية ليس بوصفها علماً طبيعياً للمجتمع يتنبأ بانهيار الرأسمالية وحلول الاشتراكية محلها، ولكن تلك الرؤى التى ترى فى الماركسية منهجا مستنيراً للبحث فى التفاعلات التاريخية بين الذاتية والموضوعية فى الوجود الاجتماعى الإنسانى. ولكن بقدر ما يسود من شواهد نزوع طبيعى فى أعمال ماركس، ومن المؤكد أن هذا واضح فى أعماله، فإنه يمكن تصنيف ماركس فى سلة واحدة مع كونت كصاحبى رؤية حاولا فيها أن يضعا أساساً لعلم اجتماعى يعيد إنتاج ذات الاكتشافات المذهلة والقدرات التفسيرية التى توصلت إليها العلوم الطبيعية فى مجال دراسة الحياة الاجتماعية الإنسانية. ولهذا السبب نفسه يتعين الحكم على العلوم الاجتماعية بأنها فاشلة. وعلى الرغم من أن هذا يبدو واضحاً، فإن نسق القوانين الدقيقة إلى تحقق فى الميكانيكا الكلاسيكية، والذى كان بمثابة النموذج لكافة العلوم التى استجدت بعد نيوتن Newton، والذى اعتبرته هذه العلوم طوال القرن التاسع عشر الهدف البديهى الذى ينبغى تحقيقه، فإن إنجازات العلوم الاجتماعية لا تبدو مقنعة فى ضوء هذا المعيار. واليوم يعد هذا الحكم مقبولاً، وهو بالضرورة كذلك لدى المشتغلين بالعلوم الاجتماعية وبخاصة بين أولئك الذين يتعلقون بأهداب هذا النموذج.فالرغبة فى إقامة علم طبيعى لدراسة المجتمع يسعى إلى امتلاك بناءً منطقى وتحقيق إنجازات على غرار تلك السائدة فى العلوم الطبيعية ما تزال ملمحا بارزاً فى عالم اليوم. والواقع أن العديد من أولئك الذين يقبلون بهذه الفكرة قد تخلوا، لأسباب متعددة، عن الاعتقاد بأن العلم الاجتماعى سوف يكون قادراً فى المستقبل القريب على الاقتراب من مستوى الدقة والقدرة على التفسير اللذان يتمتع بهما حتى أقل العلوم الطبيعة تطوراً. ومع ذلك فإنه ما يزال شائعاً بيننا

=معرفة الأشياء معرفة قبلية. وبهذا المعنى لا تعلمنا الأنطولوجيا عن الأشياء فى ذاتها، وإنما عن الشروط القبلية التى يمكن معرفة الأشياء كما ترد فى التجربة، أى تعلمنا مبادئ إمكان التجربة. وفى الفلسفة المعاصرة موضوع الأنطولوجيا هو الأشياء بالذات، أو بعبارة أخرى "علم الموجود من حيث هو موجود". وتتضمن الأنطولوجيا الشعبية فكرة عوام الناس عن الأرض والسماء والكواكب والطقس ومقولات الزمان والمكان وما إلى ذلك. انظر فى ذلك. مراد وهبة. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 114؛ أحمد زكى بدوى. موسوعة مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. ط2. 1986: 294؛ م. روزنتال وب. يودين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. بيروت دار الطليعة. ط2. 1981: 448 (المترجم).

إلى حد معقول قدر من التطلع إلى التوصل إلى فهم اجتماعي – علمي مماثل لنموذج نيوتن، وإن كانت الأغلبية الأكبر تتشكك كثيراً في إمكانية تحقيق هذا الأمل. إن أولئك الذين ما يزالون ينتظرون وصول نيوتن العلمي إلى ميدان علم الاجتماع إنما هم يترقبون وصول قطار لن يأتي أبداً، لأنهم ببساطة ينتظرونه على المحطة الخطأ تماماً. ومن الأمور التي تأتي في المقام الأول من الأهمية، أن نتتبع العملية التي بمقتضاها خضعت التأكيدات التي توصلت إليها العلوم الطبيعية للنقد العنيف خلال القرن العشرين. ولقد نتج هذا في المحل الأول عن التحولات الداخلية التي طرأت على علم الطبيعة والتي تمثلت في استبدال ميكانيكا نيوتن بنظرية أينشتاين في النسبية ونظرية عدم اليقين* uncertainty principle. ومن التطورات التي تعد على نفس المستوى من الأهمية، على الأقل، بالنسبة لهذه الدراسة ظهور فلسفات جديدة للعلوم. ففي أعقاب التغيرات التي وقعت في علم الطبيعة الكلاسيكي، شهدت الأربعون أو الخمسون عاماً الماضية اتجاهين في فلسفة العلوم يتسمان بتداخلهما على الرغم من تعارضهما في نهاية الأمر. فمن ناحية – دون أي تناقض على الإطلاق – كانت هناك محاولة لدعم الإدعاء القائل بأن المعرفة المستمدة من العلوم الطبيعية أو بعض أنواعها على الأقل، يجب أن تكون بمثابة النموذج لأي "معرفة" تسعى إلى اكتساب صفة العلمية بحق. ومع أنه اتضح بسرعة أن "مبدأ التحقق" الشهير ذاته غير قادرة على التحقق، وأن المحاولات الراديكالية للقضاء على الميتافيزيقا في الشئون الإنسانية سرعان ما تخلى عنها أصحابها، إلا أن تأثير الوضعية المنطقية أو الإمبيريقية المنطقية ما يزال قوياً، ما لم يكن راجحاً. ولكن هذه الصورة التي تدعي لنفسها الصواب قد تم دحضها بقدر متزايد من النجاح في العقود الأخيرة. وفي إطار هذا التحدي لعبت أعمال كارل بوبر** Popper دوراً

---

* فرضية من فرضيات علم ميكانيكا الكم (الكوانتم) صاغها هايزنبرج عام 1927 للإشارة إلى استحالة تحديد موضع وسرعة الجسيم في آن واحد. مراد وهبة: المعجم الفلسفي معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 569 (المترجم).

** بوبر، كارل رايموند (1902) Popper, Sir Karl Raimund فيلسوف متخصص في فلسفة العلوم، درس الرياضيات والطبيعة والفلسفة بجامعة فيينا، واتصل بجماعة فيينا ولكنه لم يكن عضواً بها، ولقد ادعى بوبر في كتابه الأول منطق الكشف العلمي بأنه قد حل مشكلة الاستقراء عند هيوم من خلال استبدال معيار جماعة فيينا لطبيعة القضية العلمية (القابلية للتحقق) بمبدأ التكذيب أو القابلية للتكذيب الشهير. وفي أعقاب الحرب العالمية الثانية انتقل بوبر من نيوزيلندا إلى إنجلترا حيث درس في مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم السياسية، وتحول اهتمامه إلى الفلسفة=

محورياً على الرغم من عدم خلوها كليا من الغموض. وأيا ما كانت وجهات نظر بوبر فى الأصل، فإن نقده للمنطق الاستقرائى وإصراره على القول بأنه رغم أن المعرفة العلمية يجب أن تبدأ من نقطه ما، فإنه ليس هناك ما يبرر الإصرار على أنها ينبغى أن تنطلق من نقطة بعينها دون غيرها؛ هذه الآراء كانت ذات أهمية حاسمة، ليس فقط لأنها ذات قيمة فى حد ذاتها، ولكنها كانت بمثابة قاعدة لانطلاق إسهامات متعددة جاءت فى أعقابها.

والواقع أن بعض هذه المناقشات فى مجال العلوم الطبيعية لها دلالتها المباشرة بالنسبة للمشكلات المعرفية (الإبستمولوجية) فى مجال العلوم الاجتماعية. ولكن ما أود أن أؤكد عليه هنا، على أى حال، هو أن العلوم الاجتماعية يجب أن تكف عن السير فى ظل العلوم الطبيعية، أيًا كان التوجه الفلسفى لهذه الأخيرة. وليس المقصود من ذلك هو القول بأن منطق العلوم الاجتماعية ومنهجها فى دراسة السلوك الاجتماعى الإنسانى متعارض بالكلية مع منطق دراسة الطبيعة ومنهجها، فهذا أمر لا أومن به بالتأكيد. كما أننى لا أذهب إلى تأييد الرأى السائد فى تراث العلوم الإنسانية* Geisteswissenschaften، الذى يذهب إلى الاستبعاد المنطقى لأى

=الاجتماعية والسياسية حيث طور نقده لأعداء المجتمع المفتوح وعلى وجه الخصوص أفلاطون وهيجل وماركس وللنزعة التاريخية التى يعرفها بأنها الاعتقاد بوجود قوانين حاكمة للتاريخ قابلة للاكتشاف، وهى وجهات النظر التى عبر عنها فى مؤلفيه " المجتمع المفتوح وأعدائه و"فقر المذهب التاريخى". وقد ترجم هذا الأخير إلى العربية زوج ابنته الدكتور عبد الحميد صبره أستاذ كرسى تاريخ العلوم عند العرب بجامعة هارفارد والأستاذ السابق بقسم الفلسفة بجامعة الإسكندرية. انظر، عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. الطبعة الثانية. القاهرة. مكتبة مدبولى 1990: 324 – 325. (المترجم).

* العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften كلمة ألمانية تشير إلى العلوم الإنسانية (أو الاجتماعية) فى مقابل العلوم الطبيعية Naturwissenschaften. فعلى مدار العقود الثلاثة السابقة على اندلاع الحرب العظمى الأولى شهدت الحياة الأكاديمية فى ألمانيا عدداً من النزاعات المتداخلة حول فلسفة مناهج البحث العلمى وهى ما عرفت باسم معركة المناهج، كان أكثرها عمومية وربما أكثرها أهمية – هى تلك التى اختصت بتحديد العلاقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الثقافية (أو التاريخية). وقد ذهب الفيلسوف فيلهم فيندلباند استنادا إلى أن الحقيقة غير قابلة للانقسام، ذهب إلى القول بوجود تفرقة منطقية مسبقة بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية استناداً إلى مناهجهما البحثية. فالعلوم الطبيعية حسبما يرى فيندلباند تستخدم مناهج تعميمية أو ناموسية، حيث أنها تسعى إلى اكتشاف ما يشبه القوانين والعلاقات العامة والخصائص، فى حين أن العلوم الثقافية تستخدم إجراءات أو مناهج فردية ذلك أنها تهتم بالحوادث غير المتكررة فى الواقع والجوانب الفريدة فى الظواهر الإنسانية. وقد عقد فيلهم ديلثى من ناحية أخرى، مقابلة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية فى ضوء موضوع دراستيهما، وينبع هذا المعيار منطقياً من الأصول البديلة القائلة بأن الواقع يمكن أن يقسم إلى قطاعات مستقلة عن بعضها وأن أحد=

نوع من التعميم فى نطاق العلوم الاجتماعية. إلا أن أى اتجاه يسعى إلى تبنى المنطلقات المعرفية (الإبستمولوجية) وأهداف العلوم الطبيعية فى العلوم الاجتماعية محكوم عليه بالفشل ولن يؤدى فى النهاية إلا إلى فهم قاصر للمجتمع الإنسانى.

إن فشل نموذج العلم الطبيعى فى نطاق العلم الاجتماعى يبدو واضحا ليس فقط فى افتقاره لمجموعة متماسكة من القوانين المجردة التى نعرف ظروف انطباقها بدقة، والتى تلقى قبولاً داخل "الجماعة المهنية"، بل أنه يتبدى أيضا فى استجابة الجمهور غير المتخصص للعلوم الاجتماعية. لقد كان دور العلم الاجتماعى، كما فهمه كل من كونت وماركس هو دور الكشف وتحطيم التحيزات الواضحة التى سادت إبان الفترات التاريخية السابقة، والتوصل إلى فهم رشيد للذات الإنسانية، والواقع أن "مُقاومة" الجمهور غير المتخصص "لمكتشفات" العلم الاجتماعى كثيراً ما اعتبرت مماثلة للمقاومة التى أثارتها فى بعض الأحيان النظريات المتعلقة بالعالم الطبيعى: من هذا على سبيل المثال، الميل إلى رفض النظرية القائلة بكروية الأرض بدلاً من تلك التى كانت تقول بتسطحها. وإن كان هذا النوع من الرفض والمقاومة ينشأ عن تلك النظريات أو المكتشفات العلمية التى تشكك فى الفهم البدهى العام أو تهزه. (ولا أود فى هذا المجال أن أتعرض لحالات معارضة النظريات العلمية المدفوعة ببعض المصالح الخاصة). إلا أن الاعتراضات التى يسوقها عادة أعضاء المجتمع غير المتخصصين فى مواجهة علم الاجتماع تكون على العكس من ذلك تماماً: فهذه الاعتراضات مبعثها أن نتائج هذا العلم لا تأتيهم بجديد لا يعرفونه، وربما الأسوأ من ذلك، لأنها مصاغة فى لغة فنية مألوفة تماماً فى لغة الحياة

=التمايزات الأساسية هى تلك المتعلقة بعالمى "الطبيعة" و"الروح الإنسانية"، حيث يعبر كل قطاع عن فئة مختلفة من العلوم. على أن أهم الإسهامات فى هذا الجدل من وجهة نظر علم الاجتماع هو ذلك الذى أدلى به هنريش ريكرت (1863 – 1936)، أستاذ الفلسفة بجامعتى فرايبورج وهايدلبرج ذو النزعة الكانطية الجديدة، ومعاصر وصديق ماكس فيبر. وقد مارست نظريته فى صياغة المفاهيم التى عرضها فى كتابيه "حدود بناء المفاهيم فى العلوم الطبيعية: مقدمة منطقية لعلوم التاريخ" المنشور عام 1902، و"العلم والتاريخ: نقد للنظرية المعرفية الوضعية" المنشور بين عامى 1898 – 1902، مارست تأثيراً بالغا على كتابات فيبر المنهجية وتحليلاته الموضوعية وعلى وجه الخصوص منهجية النماذج المثالية التى طبقها فى مقالاته حول الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. أنظر فى ذلك:

Marshall , Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998. 248-49 (المترجم).

اليومية. وهناك ميل بين المشتغلين بعلم الاجتماع نحو عدم أخذ مثل هذه الاعتراضات مأخذ الجد أو ربما يحملهم على ذلك أن مكتشفات العلوم الطبيعية قد أثبتت فساد المعتقدات التى كان "يؤمن" بها العامة دون مناقشة. لماذا إذن لا يمكننا أن نقول أن مهمة العلم الاجتماعى هى اختبار مصداقية الفهم البدهى العام لنرى ما إذا كان أعضاء المجتمع من غير المتخصصين يعرفون حقا ما يدعون معرفته ؟ ما أود أن اقترحه هنا هو أنه يتعين علينا – كمتخصصين فى علم الاجتماع – أن نأخذ اعتراضات العامة مأخذ الجد، حتى ولو لم تتأيد هذه الاعتراضات فى النهاية، وبمعنى ما فإن هذا ليس من السهل توضيحه بطريقة لا لبس فيها مطلقا. فالمجتمع نتاج للتطبيق الواعى لمهارات الفاعلين الإنسانيين.

والفارق بين الطبيعة والمجتمع هو أن الأولى ليست نتاجا بشريا، وليست مخلوقة من خلال الأفعال الإنسانية. وعلى حين أن المجتمع ليس نتاجا لأفعال شخص بعينه، وهو ينتج ويعاد إنتاجه من جديد، وإن لم يكن ذلك من العدم exnihilo، من خلال كافة المشاركين فى كل موقف اجتماعى. إن عملية **إنتاج المجتمع** أشبه بعملية أداء بارع تتم وتتدعم بواسطة آحاد من البشر. وهذا لا يتحقق إلا لأن كل عضو (كفء) فى المجتمع هو منظر اجتماعى وممارس فى الآن معا. ويعتمد الفاعل الاجتماعى فى أثناء مشاركته فى أى موقف اجتماعى على رصيد من المعرفة الاجتماعية والخبرات والنظريات التى يستدعيها بصورة تلقائية وروتينية. واستخدام هذه الخبرات العملية هو على وجه الدقة الأساس لوجود مثل هذه المواقف الاجتماعية. ومثل هذه الموارد والخبرات – التى سوف أطلق عليها لاحقا مصطلح "المعرفة المتبادلة" – تكون غير قابلة فى ذاتها للتصحيح فى ضوء نظريات العلماء الاجتماعيين ولكنها تمثل أحد المصادر التى يعتمد عليها هؤلاء الباحثون فى أى مشروع بحثى يقومون بإجرائه. بعبارة أخرى، فإن استيعاب الموارد والخبرات التى يستخدمها أعضاء المجتمع فى توليد التفاعل الاجتماعى، تمثل شرطا لفهم علماء الاجتماع لطبيعة نشاطهم العلمى، بذات القدر الذى تمثله لأعضاء المجتمع أنفسهم. وبينما يعد هذا الأمر مفهوما وواضحا للمتخصص فى الأنثروبولوجيا الذى يعمل فى إطار ثقافات مغايرة لثقافته الأصلية، والذى يسعى لوصف الأفعال الملاحظة فى هذه الثقافات، فإن الأمر ليس على ذات القدر من الوضوح بالنسبة لأى باحث يعمل فى إطار ثقافى مألوف له، والذى يميل إلى اعتبار مثل هذه المعرفة المتبادلة أمرا مسلما به.

ولقد عكست التطورات الراهنة فى علم الاجتماع، والتى استندت إلــــى حــد كبير على تطورات أسبق عهداً فى الفلسفة التحليلية والفينومينولوجيا* اهتماماً واسعاً بهذه القضايا. وحدوث مثل هذا التفاعل بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية لا ينبغـــى أن يكون مثيراً للدهشة، حيث أن ما يميز بعض التوجهات الرائدة فى إطار تلك التقـــاليد الفلسفية العامة – وعلى وجه التحديد "الفينومينولوجيا الوجودية" و"فلسفة لغة الحيـــاة اليومية" والتوجهات الفلسفية المتأخرة لفيتجنشتين** – هو العودة للاهتمـــام بـــالفعل،

---

* الفينومينولوجيا Phenomenology الفينومينولوجيا منهج للبحث الفلسفى طـــوره الفيلســوف الألمانى إدموند هوسرل. وهى تنطوى على الاستكشاف المنظم للوعى وتذهب إلى أن الوعـــى هو الظاهرة الوحيدة التى يمكننا أن نتأكد من وجودها. والمفهوم الرئيسى فى الفينومينولوجيا هو مفوم "قصيدة الوعى" (أى كونه موجهاً نحو الموضوع) والذى يعنى تأكيدا للمبدأ المثالى الذاتـــى القائل "ليس هناك موضوع بدون ذات" وتفترض الفينومينولوجيا أن معرفتنا بالعالم من إدراكنـــا للأشياء إلى معرفتنا بالمعادلات الرياضية تتأسس بواسطة الوعى وفى الوعى. ولكى يمكننا تتبـع عملية التأسيس هذه، يجب علينا أن نطرح جانباً ما نعرفة عن العالم وأن نسأل سؤالاً مؤاده كيف وعبر أيه عمليات تبرز المعرفة إلى حيز الوجود ؟ وتُعرف هذه الإستراتيجية باسم الاخـــتزال أو الرد الفينومينولوجى، وهى بمثابة المطلب الأول للمنــــهج الفينومينولوجـــى. بعبـــارة أخـــرى، فالمقصود هنا هو الامتناع عن إصدار أية أحكام فيما يتعلق بالواقع الموضوعى وتجاوز حـــدود "الخالص" أى التجربة الذاتية؛ أما المطلب الثانى فهو الرد المتعالى، أى اعتبار موضوع المعرفة نفسه لا كوجود حقيقى تجريبى واجتماعى ونفسى وفسيولوجى، وإنما كوعـــى خـــالص متعـــال. ويمثل الفريد شوتز، أحد تلاميذ هوسرل، حلقة الوصل ما بين علم الاجتمـــاع والفينوميولوجيـــا، حيث يوضح فى كتابه "فينومينولوجيا العالم الاجتمـــاعى" المبـــادئ الأساســـية لعلـــم الاجتمـــاع الفينومينولوجى وهو يصف فيه الكيفية التى يتم بها صياغة الأشياء ومعرفتنا بهذه الأشـــياء مـــن خلال التدفق للخبرات غير المتمايزة التى نعتبرها بمثابة مسلمات غير قابلة للنقاش فـــى حياتنـــا اليومية. والفعل الأول للوعى هو صياغة تصنيفات المستوى الأول. أما مهمة عـــالم الاجتمـــاع فهى صياغة تصنيفات تنتمى إلى المستوى الثانى وهو ليـــس إلا نمـــوذج رشـــيد عـــن العـــالم الاجتماعى يستند إلى نظريات المستوى الأول التى يطرحها عوام الفاعليين لتفسير أفعالهم. انظر فى ذلك:

Marshall, Gordon Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 492-493 (المترجم) .

** فيتجنشتين. لودفيج جوزيف يوهان (**1889 – 1951**) فيلسوف من أصل نمسوى ولد فـــى فيينا وعاش فى النمسا حتى عام **1912** ومع ذلك فهو يعتبر من أهم فلاسفة اللغة الإنجليزية فـــى القرن العشرين. ويتمثل اسهامه غير العادى فى واقع أنه قد وضع أسس فلسفتين مارستا تـــأثيراً واسعاً على الرغم من تعارضهما معاً. وقد تأثرت أعماله المبكرة بفلسفة برتراند راسل ويتضـــح ذلك بجلاء فى عمله المعنون "رسالة منطقية فلسفية" Tractatus الذى نشـــر بالألمانيـــة أولاً ثـــم مالبث أن ترجم إلى الإنجليزية عام **1922**. وتحتل اللغة والمعنى مكانه القلب فى هـــذا العمـــل حيث يذهب إلى أن كل جملة ما هى إلا صوره لحالة محتملة. فالجمل مكونه من أسماء، يجب أن تشير فى التحليل النهائى بشكل لا يحتمل اللبس إلى شئ بسـيط. وحتـــى يمكـــن لـــهذه العلاقـــة التصويرية بين اللغة الواقع والفكر أن تكون ممكنة فلا بد لهما أن يشتركا فى الشـــكل المنطقـــى ولكن هذا الشكل المنطقى لا يوجد بالطبع فى العالم ومن ثم فإنه لا يمكن أن تصـــور أو يعـــبر=

والمعنى والتقاليد فى إطار الحياة الاجتماعية الإنسانية. ومن المؤكد أن مثـــل هـــذا

=عنها لغويا. وبالمثل فإن القي الأخلاقية وعلاقة الذات بالعالم ليست أوضاعا قائمـــة يمكـــن أن تصورها اللغة. فهذه أمور ميتافيزيقية لا يمكن قول شئ ذا معنى عنها وينبغى الـــتزام الصمـــت تجاهها. أما فلسفته المتأخرة فقد ظهرت على مراحل متتابعة فى شكل كراســـات كتبـــت خـــلال الثلاثينيات والأربعينيات وفى محاضراته التى ألقاها إبان عمله كأستاذ بجامعة كمـــبربدج. وقـــد مثلت هذه الفلسفة نقداً لا هواده فيه للأفكار التى عبر عنها فى فلســـفته المبكـــرة حـــول اللغـــة والمعنى. ويعد كتابه "البحوث الفلسفية" الذى نشر عام **1953** المرجع الرئيسى لهذه المرحلة من فلسفته وفاتحه هذا العمل عبارة عن مجموعة من المباريات اللغوية المتصورة يحاول فيتجنشـــتين من خلالها أن يقوض الإغراء القوى الذى يدفع نحو الاعتقاد بأنه لا بد وأن يكون هناك جوهـــر واحد كامن خلف كافة اللغات، وأن هذا الجوهر يتكون من بعـــض علاقـــات تمثـــل العـــالم وأن الكلمات تؤدى وظيفتها بصفة أساسية من خلال المسميات. وكما يصفها فيتجنشتين فإن المباريـــات اللغوية وهى ممارسات إنسانية محكومة بقواعد. حيث تكتسب المنطوقات معناها من خلال الـــدور الذى تلعبه فى إطار الممارسة. وبصفة عامة، فإن معنى الكلمة أو الجملة يكمن اســـتخدامها فـــى هذه الممارسة ومن ثم فإن المعانى يمكن أن تتعدد بتعدد الممارسات والمقاصد التى يضيفها عليها أو يسعى إليها البشر. وبالمثل فإن القواعد التى تحكم استخدام اللغة ليست ذات مفاهيم أو شـــكل منطقى لا يتغير عبر الزمن ولكنها تتأسس من خلال الممارسة الاجتماعية ذاتها فأن نعطى معنى لكلمة ما هو أن نصف الممارسات التى تستخدم فيها هذه الكلمة، أى نعرف كيف يتم تعلمها، وفى ظل أيه ظروف يمكن تصحيح إساءة استخدام الكلمة. ويعتبر هذا الأساس الذى تنهض عليه أكـــثر أطروحات فيتجنشتين تأثيرا أو إثارة للخلاف. فإذا ما كان المعنى يعتمد علـــى الاســـتخدام، وإذا كان الاستخدام ذاته يتأسس فى إطار الممارسة الإنسانية التى يمكن من خلالها اكتشـــاف إســـاءة الاستخدام وتصحيحه، فإنه يترتب على ذلك أنه لا يمكن هناك شئ مثل لغـــة منطقيـــة خاصـــة. والأثر الهام المترتب على ذلك هو أن عدداً كبيراً من أساليب التفكير الشائعة حول اللغـــة التـــى نتحدث بها عن حياتنا الداخلية الذاتية يجب أن ترفض. بحق فإن وجهات النظر القائلة بأن اللغـــة ما هى إلا تعبير خارجى عن أفكارنا الداخلية يتكشف عوارها المتـــأصل نتيجـــة لذلـــك ويصـــر فيتجنشتين على أنه إذا ما كانت اللغة التى نتحدث بها عن أفكارنا وأحلامنا وتخيلاتنا واحساســـاتنا ذات معنى على الإطلاق، فإن ذلك يمكن أن يكون كذلك فقط بسبب وجود سبل عامة لتعلم كيـــف يمكن استخدام اللغة استخداما صحيحا وأن تصحيح إساءة استخدامها يمكن النفاذ إليه. وهناك عدد محدود من الكتابات حول فيتجنشتين. باللغة العربية وقد ترجمت رسالته المنطقية الفلســـفية إلـــى العربية منذ سنوات عديدة (انظر، لودفيج فيتجنشتين. رسالة منطقية فلسفية. ترجمة عزمى إسلام. مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة. **1968**). ولمزيد من التفصيلات عنه انظر على سبيل المثـــال، عزمى إسلام. لودفيج فيتجنشتين. سلسلة أعلام الفكر الغربى. العدد **19**. دار المعارف، القـــاهرة. بدون تاريخ. وكذا ماهر عبد القادر محمد "فلسفه التحليل المعاصر "مكتبـــة النهضـــة العربيـــة، بيروت **1985** وبخاصة الفصل المعنون "فيتجنشتين وفلسفة الذريـــة. ص ص **225 – 298**، وأيضا "فؤاد كامل" أعلام الفكر الفلسفى المعاصر. دار الجيل. بيروت. **1993**، الفصل الثـــالث، ص ص **71 – 82** وهو فصل يدور حول الوضعية المنطقية خصصت فيـــه هـــذه الصفحـــات لفتجنشتين. وكذا انظر "الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة فؤاد كامل وجلال العشرى وعبـــد الرشيد الصادق. مراجعة زكى نجيب محمود. مكتبة الأنجلو المصرية. القـــاهرة **1982**: **21 – 215** ويمكن للقارى غير المتخصص أن يعثر على عرض مختصر لأهم أفكار فيتجنشتين فى؛

Marshall Gordon, Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. oxford University Press. 1998: 704 705.

وقد اعتمدنا عليه بصفة شبه أساسية فى المادة المثبتة فى هذا الهامش (المترجم).

الاهتمام بمشكلات الفعل الاجتماعى، لا يعد أمرا غريبا على المدارس السائدة فى العلوم الاجتماعية الآن. ويحتل مصطلح الفعل فى صيغة "الإطار المرجعى للفعل" مكانه مركزية فى أعمال تالكوت بارسونز. فقد حاول بارسونز – شأنه فى ذلك شأن جون ستيورات ميل J. S. Mill أن يربط ما بين مفهوم الإرادية و"إستدماج القيم" internalization فى الشخصية، ومن ثم ربطها بالدافعة النفسية (الحاجات والنزاعات). **والواقع أنه لا توجد "أفعال" فى "الإطار المرجعى للفعل" عند بارسونز**، كل ما هنالك هو سلوك مدفوع بالحاجات والنزعات أو توقعات الدور. لقد تم إعداد خشبة المسرح، ولكن الفاعلين يؤدون أدوارهم وفقا للنصوص المعدة لهم سلفا. وسوف أحاول أن أوضح فى مواضع أخرى تالية من هذه الدراسة المزيد من الآثار المترتبة على مثل هذا التصور. ولكن هل ينبغى لنا أن نتعجب من واقع أن عامة الناس (من غير المتخصصين) يجدون صعوبة فى التعرف على أنفسهم فى مثل هذه النظريات ؟ وعلى الرغم من أن كتابات بارسونز تعد أكثر حنكة بكثير من كتابات آخرين ممن أدلوا بدلوهم فى هذا المجال، إلا أننا لا نظهر فى هذه الكتابات كفاعلين يحوزون قدرات ومهارات وقادرين على أن يكتسبوا المعرفة أيضا، أو على الأقل وكأننا نمتلك مصائرنا فى أيدينا.

ويتكون الجزء الأول من هذا الكتاب من عرض نقدى سريع لبعض المدارس الفكرية الرائدة فى الفكر الاجتماعى والفلسفة الاجتماعية. وهناك عدد من نقاط الالتقاء الواضحة غير المتفق عليها على نطاق واسع، عند المستوى الأكثر تجريدا بين فلسفة الوجود وهيدجر والتوجهات المتأخرة فى فلسفة فيتجنشتين. والتوجهات الفكرية لأشخاص أقل مكانة مثل شوتز Schutz ووينش Winch (فيما يختص بالعلوم الاجتماعية). ومع ذلك، فثم فارق جوهرى بين المفكرين الأخيرين، فلقد ظلت فلسفة شوتز مرتبطة بفكرة الذات ego، ومن ثم بالفكرة القائلة بأن أقصى ما فى مكنتنا هو نتوصل إلى معرفة جزئية وغير كاملة للآخر، الذى يظل وعيه مستغلقا علينا إلى الأبد. أما وينش، الذى سار على هدى فيتجنشتين، فيذهب إلى القول بأننا نتوصل إلى معرفتنا بأنفسنا من خلال فئات ذات دلالة متاحة للكافة. إلا نهما يتفقان فى الإصرار على صياغة توصيفات للأفعال الاجتماعية بمعنى أن الباحث الاجتماعى القائم بالملاحظة يجب أن يعتمد على فئات التنميط، حسب مصطلح شوتز، التى يستخدمها أعضاء المجتمع أنفسهم لتوصيف وتبرير أفعالهم،

والتى يوضح كل منهم – بطريقته الخاصة – دلالتها الانعكاسية أو وعيه الذاتى فى أفعاله الإنسانية. وحيث أن آراء كل من شوتز ووينش ليست مختلفة اختلافا بعيداً فى بعض جوانبها، فإنه ليس من المستغرب أن تعانى كتاباتهما من نفس أوجه القصور، وهو قصور يعانى منه الكثيرون ممن كتبوا فى موضوع " فلسفة الفعل"، وبخاصة أولئك الذين تأثروا بأعمال فيتجنشتين الأخيرة، من أمثال وينش. وتضعنا " فلسفة ما بعد فيتجنشتين Philosophy في قلب المجتمع بتأكيدها على الطابع المتعدد الوجوه للغة، والأسلوب الذى تتغلغل به فى الممارسات الاجتماعية. إلا أنها تتوقف بنا عند هذا الحد. ذلك أنها تنظر إلى القواعد الحاكمة لأشكال الحياة بوصفها معلما يتم فى إطاره ومن خلاله حل شفرة الفعل ووصف أنماطه. غير أن هناك أمرين يظلان غامضين: كيف يمكن لنا أن نشرع فى تحليل التغير الذى يطرأ على أشكال أخرى للحياة. ولقد أشار بعض نقاد وينش (جلنر G. وأبل Aple هبرماس* Habermas) إلى أن ذلك يفضى في النهاية إلى

* يورجن هبرماس (1929) Habermas, Jurgen. فيلسوف اجتماعي وعالم اجتماع ألمانى تلقى تعليمه فى جامعتي جوتيوجن وفرانكفورت ودرس فى جامعات هايدلبرج وفرانكفورت، وشغل منصب مدير معهد ماكس بلانك خلال الفترة من عام 1971 – 1982. وقد طور هبرماس نقدا لاذعاً للوعى التكنوقراطى الذى يفرض نفسه على العالم الواقعى للمجتمعات الرأسمالية الراهنة. وتهدف نظريته النقدية إلى توليد وعى بالطبيعة المزدوجة للرشد، باعتباره رشد زرائعى واتصالى فى آن واحد (انظر: نظرية الفعل الاتصالى، (1981). وقد انخرط مؤخراً فى نقد ما بعد الحداثة وبخاصة فى مؤلفه المعنون حوار فلسفى حول الحداثة (1985). ويعد هبرماس واحدا من الأعضاء البارزين فى مدرسة فرانكفورت، غير أنه يختلف عن الجيل الأول من رواد النظرية النقدية من حيث سعيه لصياغة نظرية اجتماعية ورغبته فى إضفاء وضع مشروع على الفكر الذرائعى فى نسقه النظرى. وهو يعطى للعقل الزرائعي دورا أصيلا فى نظريته، ويستخدم التحليل النفسى كنموذج "للعلم المخلص" أى ذلك العلم الذى لا يفض فقط إلى إنتاج المعرفة، ولكنه يمكننا أيضا من أن نصبح على وعى وأن نغير من أنفسنا ومن ثم نتخلص من عدم المساواة والتشوهات التى تعترى عملية الاتصال. ويميز هبرماس فى مؤلفه "المعرفة والمصالح الإنسانية" (1968) بين ثلاثة مصالح معرفية يشترك فيها البشر جميعا هى: المصالح الفنية المتعلقة بمعرفة البيئة والسيطرة عليها والتى تؤدى إلى نشوء العلوم الإمبيريقية، وبصفة خاصة العلوم الطبيعية، والمصالح العملية وهى التى تتعلق بقدرتنا على أن نفهم بعضنا البعض وهى التى تؤدى إلى نشوء العلوم التأويلية والمصالح التحريرية التى تنطوى على رغباتنا فى التخلص من التشوهات فى الفهم والاتصال والتى تؤدى إلى بزوغ العلوم النقدية مثل التحليل النفسى. ويكمن وراء هذا التصور مراجعة جذرية للرؤى الماركسية الأورثوذكسية لطبيعة الوجود الإنسانى. فعلى الرغم من أن هبرماس ما يزال يعتبر العمل نشاطا أنسانيا هاما، إلا أنه يعتبره ذا تأثير فى صياغة أول هذه المصالح المعرفية. فنحن أيضا عنده كائنات رمزية، وهذا هو المستوى الذى يولد النمطين الأخريين من المصالح. ومعنى هذا عند هبرماس أنه لا يمكن القول بالحتمية الاقتصادية، اللهم إلا فيما يتعلق بالمراحل المبكرة من تطور الرأسمالية. واستناد إلى=

نسبية تتوقف على وجه الدقة عند تلك النقطة التى تبدأ فيها بعض القضايا الأساسية التى تواجه علم الاجتماع: مشكلات التغير النظامى (تغير النظم) والعلاقة بين الثقافات المختلفة.

ومن اللافت للنظر كثرة ظهور بعض المفاهيم المناظرة (على الأقل فى بعض الجوانب الهامة لمصطلح "أشكال الحياة" (المباريات اللغوية) فى بعض المدارس الفلسفية والنظريات الاجتماعية ذات العلاقة الواهية، أو التى ليس لها علاقة على الإطلاق بمؤلف فيتجنشتين المعنون "أبحاث فلسفية". ومن بين تلك المفاهيم: "**الحقائق المتعددة**" Multiple Realities عند كل من (جيمس وشوتز)، "**الحقائق البديلة**" Alternate Realities عند (كاستانيدا)، و"البناءات اللغوية" Language Structures عند (ويرهوف)، و"الإشكاليات" Problematics عند (باشلار* والتوسير**)، و"**النماذج الإشارية**" Paradigms عند (كون). وهناك بالطبع

= مصادر متعددة يطور هبرماس نظرية تطورية عامة فى التاريخ، ينظر فيها إلى مراحل التطور فى ضوء المستويات المتنامية للعمومية، حيث يطرح كل مستوى مشكلات جديدة ويقدم فرصا جديدا لحلها وحيث يتحكم فى كل نمط من أنماط المجتمعات مجموعة من النظم المركبة المختلفة. انظر فى ذلك.

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 131-132 (المترجم).

* باشلار، جاستون (1884 – 1962) Bachelard, G. فيلسوف فرنسى تعد حياته نموذجا للعصامية فى أجل صورها وقد اهتم بصفة أساسية بفلسفة العلوم وهو القائل بأن تاريخ العلوم هو تاريخ هزائم المذهب العقلانى. وكانت العقلانية كما عايشها باشلار فى وقته بورجوازية ترين عليها أزمة حادة، هى تعبير عن أزمة المثالية الفرنسية بعامة، والتى حلها باشلار من خلال فلسفة للعلوم يعارض بها كل الفلسفات التقليدية. وهو يستخلص فلسفته من الواقع ومن النتائج التى يزدحم بها رأس العالم الفيزيائى ويوصفها من جديد توظيفا اجتماعيا ومعرفيا. ولهذا قالوا عن فلسفته أنها فلسفة فوق عقلانية، فالعقل يضع العلم والعلم يعلم العقل والعلم يتطور ومع تطوره يتطور العقل. وأسلوب باشلار فى طرح فلسفته أسلوب فريد حقا، قيل فيه أنه أسلوب فلسفى قروى، وكان يستخدم مفاهيمه العلمية فى تحليل الآثار الأدبية ويؤصل بذلك للروح العلمى الأدبى ويضع الأسس لعلم فى التحليل النفسى للمعرفة الموضوعية. ومن بين كتاباته "الإيجابية العقلانية فى الطبيعيات المعاصرة"، و"العقلانية التطبيقية" و"فلسفة لا"، و"المادية العقلانية" أنظر. عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. الطبعة الثانية. القاهرة. مكتبة مدبولى. 1999: 258 – 259 (المترجم).

** التوسير، لوى (1918 – 1990) Althusser, Louis مفكر ماركسى فرنسى انصبت أعماله على تفسير كتابات ماركس والفكر الماركسى فى إطار العلوم الاجتماعية والفلسفية الحديثة. وكانت مواقفه محل خلاف واسع بين الباحثين الماركسيين وبخاصة فيما يتعلق بما ذهب إليه من قول بوجود قطيعة إبستمولوجية فى أعمال كارل ماركس – وبتفسيراته للمفاهيم الأساسية للفكر الماركسى مثل التشكيلية الاجتماعية – الاقتصادية ونمط الإنتاج وطبيعة الحتمية الاقتصادية.=

اختلافات أساسية فى المواقف الفلسفية التى تعكسها هـــذه المصطلحـــات ونوعيـــة المشكلات التى طورها أصحاب هذه المصطلحات بهدف توضيحها. فكل من هـؤلاء ممثل لتيار من التيارات التى تموج بها جبهة عريضة داخل الفلسفة الحديثـــة بعيـــداً عن الامبيريقية والنزعة الذرية المنطقية* فى المعنى. ولكنه ليس مــــن العســـير أن نبصر خلال ذلك كيف يسمح التأكيد على عوالم منفصلة من المعانى لمبـــدأ نســـبية المعنى والخبرة أن يصبح نسبية أسيرة لدائرة منطقية مفرغة، غـــير قـــادرة علـــى التعامل مع مشكلات التباين فى المعنى. وسوف أحـــاول أن أوضـــح خـــلال هـــذه الدراسة كيف أنه من الممكن والمهم التمسك بمبدأ النسبية** Relativity ، فـــى ذات الوقت الذى نرفض فيه **النزعة النسبية** (المذهب النسبى) Relativism ويعتمد ذلـك على إمكانية تجاوز الاتجاه الشائع عند بعض، إن لم يكن معظـــم المفكريـــن الذيـــن ذكرناهم للتو فى معالجة عوالم المعنى بوصفها "مكتفية بذاتـــها" أو معزولـــة عـــن

=ويؤكد التوسير على أن المجالات الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية تتمتع باستقلال نسبى وأن الأساس أو البناء التحتى لا يحدد طبيعة الكيان الكلى إلا "فى نهاية المطاف" فقط. وهكـــذا فـــإن الظروف التاريخية داخل نمط إنتاج معين، تؤدى إلى ظهور عدد مـــن التشـــكيلات الاجتماعيـــة المختلفة تخضع لتأثير عدد هائل من العوامل المحددة. ويقف هذا التفسير للحتمية الاقتصادية على طرف نقيض من المادية الفجة والنظرية النقدية التى تركز على ماركس الـــهيجلى دون غـــيره. انظر.

Marshall Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 15-17 (المترجم).

* النزعة الذرية المنطقية Logical Atomism، يطلق هذا المصطلح على مذهب كل من رســـل وفيتجنشتين وهو يعنى أن العالم مكون من وقائع ذرية مستقلة بعضها عن بعض. وتتكون القضايا الأولية من هذه الوقائع. انظر، مراد وهبة. المعجم الفلســـفى: معجـــم المصطلحـــات الفلســـفية. القاهرة. دار قباء للطباعة والنشر. 1998: 339 (المترجم).

** النزعة النسبية أو مذهب النسبية Relativism هى النظرية القائلة بأن الحقيقة نسبيه وتختلف من فرد إلى آخر ومن جماعة إلى أخرى ومن وقت إلى آخر وليس لها معايير موضوعية. ويشيع هذا المذهب بوجه عام لدى المذاهب الذاتية واللاإرادية فهو على سبيل المثال واحد من المبـــادئ المعرفية للمثالية الفيزيقية. أما النسبية Relativity فهى نظرية فى الطبيعة وضعها أينشتاين عام 1905 والأساس فيها أن المكان والزمان نسبيان. وهى تستند إلى المبدأ القائل بأنه " من المحـــال تعيين حركة مطلقة عن طريق التجربة أيا كان نوعها، وبالتالى انتفى فرض الأثـــير لأنـــه مـــع افتراض وجوده فإنه يخلو من الأجزاء بحيث يصبح التساؤل عما إذا كانت الأرض هنا أو هنـــاك هو تساؤل بلا معنى. انظر فى ذلك على سبيل المثال، م. / روزنتال وب. يوديـــن، الموســـوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. دار الطليعة، بيروت. 1981: ص 473، أحمد زكى بدوى، معجـــم مصطلحات العلوم الاجتماعية. مكتبة لبنان. بيروت. 1986: ص 352، مـــراد وهبـــه، المعجـــم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. دار قباء للطباعـــة والنشـــر. القـــاهرة. 1998: ص 694 (المترجم).

بعضها البعض Unmediated. وكما هو الحال فيما يتعلق بمعرفة الذات التى يتم التوصل إليها من خلال معرفة الآخرين منذ مراحل الطفولة المبكرة، كما أوضح جورج هربرت ميد Mead، كذلك الأمر بالنسبة لتعلم اللغة، فإن المشاركة فى شكل من أشكال الحياة يحدث فى إطار التعرف على الأشكال الأخرى للحياة، وعلى وجه الخصوص تلك الأشكال المرفوضة أو المتميزة عن تلك المألوفة لنا. ويتوافق هذا بالتأكيد مع موقف فيتجنشتين، بصرف النظر عن تفسير بعض أتباعه لأفكاره: "فالثقافة" الواحدة تحتوى على العديد من مجالات اللغة على مستويات الأنشطة العملية، والطقوس، والألعاب والفنون. ولكى يتسنى لأحد أبناء هذا المجتمع، أو للباحث القائم بالملاحظة، أو السائح معرفة هذه الثقافة، يتعين التوصل إلى فهم عمليات التوسط والتحويل القائمة بين لغة التفكير، ووسائل التبادل، والرموز المستخدمة.. الخ. وفى سياق مختلف تماماً يتحدث شوتز عن "الصدمة" الناشئة عن الانتقال بين "الحقائق" المختلفة بينما يشير كون إلى فهم النماذج الإرشادية الجديدة بوصفها تحولاً مفاجئاً فى الجشطالت (الشكل). وعلى الرغم من أن مثل هذا التحول المفاجئ يحدث بالتأكيد، فإن العامة من أعضاء المجتمع ينتقلون على الدوام بين أنواع مختلفة من اللغة والأنشطة، وكذلك يفعل العلماء على مستوى التأملات والنظرية.

ولقد ذهب بارسونز إلى القول بأن أبرز الأفكار التى اتفقت حولها مدارس الفكر الاجتماعى المعاصر هى تلك الخاصة "باستدماج القيم". فقد توصل إليها بشكل مستقل عن الآخر كل من دوركايم وفرويد. وأعتقد أنه من الممكن ضرب مثال أفضل حول فكرة الأصول الاجتماعية – اللغوية – للانعكاس، كفكرة توصلت إليها بصورة مستقلة اتجاهات فكرية شديدة التباين، كما هى الحال على سبيل المثال بالنسبة لميد وفيتجنشتين وهيدجر وجادامر Gadamer الذى سار فى فلك هيدجر. لقد ظلت المدارس الفكرية ذات التوجهات الوضعية فى النظرية الاجتماعية ترى أن فكرة الوعى الذاتى إشكالية غير ذات بال، وسعت حثيثاً لإحلال الملاحظة الخارجية محل الاستبطان. ولقد كان عدم الثقة فى تفسير الوعى، سواء عن طريق الذات الفاعلة أو بواسطة الملاحظ، هو المبرر الذى استند إليه رفض فكرة "**الفهم**" من قبل المدارس الوضعية. ويمثل هذا التصور الحدسى أو العاطفى للوعى، يمثل بالنسبة للوضعيين أحد المصادر الممكنة لصياغة **فروض** حول الفعل الإنسانى (وهى وجهة

نظر تجد صدى لها حتى عند فيبر نفسه). ونلاحظ أن تقاليد العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر وبواكير القرن العشرين كانت تنظر إلى **الفهم كمنهج** في المحل الأول، أي كوسيلة لدراسة الفعل الإنساني، ومن ثم فإنه يعتمد على إعادة إحياء أو إعادة تمثيل خبرات الآخرين. هذا الاتجاه الذي عبر عنه ديلثي* Dilthey وطوره فيبر في مرحلة لاحقة كان بالتأكيد معرضا للانتقادات التي وجهها إليه خصومه الوضعيون؛ حيث أن كلا من ديلثي وفيبر ذهبا، كل بطريقته، إلى الإدعاء بأن منهجيه الفهم يمكن أن تفضي إلى نتائج ذات طابع "موضوعي"، ومن ثم فإنها من النوع القابل للإثبات بطريقة بين ذاتية Intersubjective. غير أن ما أطلق عليه هؤلاء الكتاب "فهم" لا يمثل مجرد منهج لفهم معنى ما يفعله الآخرين، كما أنه لا يتطلب فهما حدسيا لوعيهم بطريقة غير مفهومة أو غامضة: **إنه الشرط الأنطولوجي الأصيل للحياة الإنسانية في المجتمع.**

هذه هي الرؤية الأساسية لفيتجنشتين وبعض مدارس الفينومينولوجيا الوجودية، ففهم الذات يرتبط ارتباطا عضويا مباشرا بفهم الآخرين. ومن ثم فإن **القصدية**** Intentionality بالمعنى الفينومينولوجي، لا ينبغي التعامل معها على أنها تعبير عن عالم داخلي للخبرات العقلية الخاصة غير القابلة للوصف، بل بوصفها تعتمد **بالضرورة** على مقولات لغوية للاتصال – تفترض بدورها مسبقا –

---

* ديلثي، فيلهم (1833 – 1911) فيلسوف ألماني وأحد أهم المبشرين بالتراث التفسيري في علم الاجتماع. وقد أهتم بصفة أساسية بوضع أسس فلسفية مناسبة للمعرفة في العلوم الإنسانية والتاريخية. ويتشكل عالم التاريخ الإنساني والثقافي، طبقا لرأي ديلثي من التعبيرات عن خبرة الحياة الإنسانية Erlebnis التي يمكن الاستحواذ عليها وفهمها بأساليب مختلفة تماما غير قابلة للاختزال لمناهج العلوم الطبيعية. وقد غير من قناعته المبكرة بأن علم النفس يمكن أن يكون بمثابة الأساس الذي تنهض عليه العلوم الإنسانية مستبدلا أياه بالاتجاه الهرمنطيقي (التأويلي) انظر في ذلك:

Marshall. Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 161 (المترجم).

** القصدية: Tntentianality، لفظ استرجعه الفلاسفة الألمان الذين يتعلقون بمذهب برنتانو وصرى تجديد استعماله استعمالا واسعا في الفينومينولوجيا وبنحو خاص عند هوسرل. وهو يعني عنده أن الوعي هو وعي "بـ" شئ بغض النظر عن الوجود الواقعي لهذا الشئ ولهذا فإن هوسرل يصف حالات الوعي بأنها "قصيديه"، أي أن الذات المفكرة مفكرة لأن بها موضوعات فكر، انظر في ذلك. اندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية. المجلد الثاني. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت. منشورات عويدات. 1996: 691 – 692، وأيضا، مراد وهبة. المعجم الفلسفي: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء للطباعة والنشر 1998: 528 (المترجم).

أشكالا محددة من الحياة. ومن هنا فإن فهم ما تفعله الأنا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال فهم ما يفعله الآخرون، بمعنى أن تتوفر لنا القدرة على وصف ما يفعله هؤلاء الآخرون والعكس صحيح. وهذا أمر يتعلق بالدلالات اللغوية ولا يتعلق بالاعتقاد أو الحدس، فضلا عن ذلك فإن الانعكاسية بوصفها خاصية مميزة للنوع الإنسانى، تعتمد بدرجة كبيرة، على الطابع الاجتماعى للغة.

واللغة هى فى المحل الأول نسق من الرموز أو العلامات، وليست حتى فى الأساس مجرد بناء من "الوصف الممكن" للأشياء، إنها وسيط ييسر أداء الأنشطة الاجتماعية العملية. إن تنظيم "القابلية للتفسير" كما بينت بوضوح بالغ الفينومينولوجيا الوجودية بعد هيدجر يمثل الشرط الأساسى للحياة الاجتماعية، كما يعد إنتاج "المعنى" فى الأفعال الاتصالية، شأنه فى ذلك شأن إنتاج المجتمع الذى يشكل هذا المعنى جزءاً أساسياً فيه، يعد ثمرة لإنجازات الفاعلين التى تتسم بالمهارة، وهى ثمرة عادة تؤخذ كأمر مسلم به مع أنها لا تتحقق إلا لأنها لا تؤخذ كأمر مسلم به كلية. فالمعنى فى الأفعال الاتصالية، كما ينتجه العامة من الفاعلين، لا يمكن فهمه كما لو كان معنى قاموسياً محدداً سلفاً، كما لا يمكن فهمه بشكل أفضل من خلال ترجمته (أو وصفه) فى إطار منطق صورى لا يلتفت إلى بعدى الاستقلال عن والارتباط بالسياق. تلك على وجه التحديد إحدى المفارقات التى تسم بعض أنواع "المقاييس" التى نتصور أنها دقيقة والمستخدمة فى العلوم الاجتماعية. وهى مقاييس يرفضها العامة عن حق، حيث تبدو الفئات المستخدمة فى القياس غريبة عليهم ومفروضة فرضاً على الوقائع من عل.

وسوف أتناول فى هذا الكتاب عدداً من مدارس النظرية الاجتماعية والفلسفة الاجتماعية منذ فينومينولوجيا شوتز وحتى التطورات المعاصرة فى فلسفة التأويل والنظرية النقدية. وسوف أحاول أن أوضح ما تبنيته من أفكار تلك المدارس الفكرية – عندما يحدث ذلك بالفعل – كما أننى سوف أحاول أن أشير إلى بعض جوانب قصور هذه المدارس. على أن هذه الدراسة ليس مقصوداً بها أن تكون محاولة للتأليف بين بعض القضايا المتعارضة. وعلى الرغم من أننى سوف ألفت الانتباه إلى عدد من التيارات المتوازية فى الفكر الاجتماعى فى الفترة المعاصرة، فإنه ليس هدفى أن أسعى إلى توضيح المحاولات الدائبة للتأكيد على نقاط الالتقاء التى سوف تؤسس فى النهاية إطاراً منطقياً راسخا لعلم الاجتماع. كما أن هناك توجهات

معاصرة فى الفكر الاجتماعى لم أتناولها بالتحليل المفصل، علــى الرغــم مــن أن الكثير مما أدعيه فى هذا الكتاب يرتبط بهذه التوجهات ارتباطاً مباشراً. وعلى وجــه التحديد فإننى سوف أشير هنا إلى **الوظيفية والبنائية والتفاعلية الرمزيـــة**، والتـــى تمثل بالتأكيد عناوين يجمع كل منها تحته حشداً من الآراء المتنوعة، ولكن تربط كل واحدة منها قضاياها المحورية والمتميزة. وسوف أشير فى عجالة هنا إلى أســـباب اختلاف القضايا التى تم تطويرها فى هذا الكتاب عن تلك المميـــزة لـــهذه التقـــاليد الفكرية فى النظرية الاجتماعية.

وهناك أربعة أبعاد أساسية يتبدى فيها بصفة رئيسية قصور الوظيفة، علـــى الأقل فى صورتها الدوركايمية والبارسونية، وقد أشرت إلى أحدها مســـبقاً وهـــو: اختزال الفاعلين الإنسانيين إلى **مستدمجين للقيم**. أما الثانية فهى الإخفاق المصاحب للنظر إلى الحياة الاجتماعية بوصفها **متشكلة** من خلال المشاركة النشطة لأعضـــاء المجتمع. ثالثاً: معالجتها للقوة كظاهرة **ثانويـــة** والنظـــر إلـــى المعـــايير أو القيـــم واحتلالهما لمكانة متفردة بوصفهما المكون الأساسى للنشاط الاجتماعى ومـــن ثـــم للنظرية الاجتماعية. رابعاً: فشل الوظيفة فى أن تجعـــل مـــن الطـــابع **التفـــاوضى** للمعايير مفهوماً مركزياً باعتبارها موضوعا "لتفسيرات" متعددة ومتعارضة بـــالنظر إلى تعارض وصراع المصالح فى المجتمع. ولا شك أن آثار هذا القصور الربـــاعى بالغة الضرر، كما أعتقد أنها تعوق أى محاولة لإنقاذ ومعالجة جوانب الخلـــل فـــى النظرية الوظيفية من خلال رأب الخلاف بينها وبين أى منظور آخر مختلف.

فضلاً عن ذلك فإن استخدام مصطلح "البناء" ليس له علاقة بالبنائية أكثر مـــن تلك التى تربط بين "العلامة" sign وعلم الدلالات اللغوية. إننى أود أن أشدد بشـــكل قاطع على أن مفهوم البناء أساسى فى النظرية الاجتماعية، وأننى سوف اســـتخدمه على هذا النحو فيما يلى. ولكننى أرغب فى أن أوضح أن رؤيتـــى لـــهذا المفـــهوم تختلف عن رؤية كل من الوظيفية الأنجلو – أمريكية، حيث يبدو مصطلـــح البنـــاء كأداة "وصفية" وحسب، وعن رؤية أصحاب البنيوية الفرنسيين الذيـــن يســـتخدمونه بمعنى مختزل. فكلا الاستخدامين يفضى إلى استبعاد الفاعل الإيجابى مـــن الإطـــار المفاهيمى للنظرية.

وتعتبر التفاعلية الرمزية هى المدرسة الوحيدة بين هذه المدارس الثلاث التـــى تعطى أولوية للفاعل الفرد كصاحب مهارة وقدرة على الإبـــداع وقـــد ظلـــت هـــذه

النظرية تمثل، فى إطار النظرية الاجتماعية، الأمريكية، المنافس الرئيسى للوظيفية على امتداد عدة عقود. ولقد ارتكزت فلسفة هربرت ميد الاجتماعية فى أحد مضامينها الهامة على فكرة الانعكاس: أى التبادل بين الأنا كفاعل (I)، وبين الأنا كمفعول به (me). غير أنه حتى فى كتابات ميد ذاته، فإن الأفعال التى تصوغ الأنا لا تحظى بالقدر الواضح من الاهتمام. بل إن ميد يركز اهتمامه على "الذات الاجتماعية". ثم أضحى مثل هذا التأكيد أكثر وضوحاً فى كتابات معظم أتباع مدرسته. ومن ثم ضاع الجانب الأكبر من التأثير الذى كان يمكن أن يحدثه هذا الأسلوب النظرى، ذلك أن الذات الاجتماعية يمكن إعادة تفسيرها بسهولة باعتبارها ذات تتحدد اجتماعيا. ومنذ ذلك الحين أصبحت الفروق بين التفاعلية الرمزية والوظيفية أقل وضوحاً. ويفسر هذا قدرة هذين الاتجاهين على التلاقى فى إطار النظرية الاجتماعية الأمريكية، حيث اعتبر الاختلاف بين التفاعلية الرمزية – التى افتقرت منذ ميد وحتى جوفمان* Goffman إلى نظرية فى قيام النظم الاجتماعية وتغيرها – والوظيفية مجرد تقسيم للعمل بين الميكروسوسيولوجيا والماكروسوسيولوجيا (الدراسة الاجتماعية للوحدات الصغرى والدراسة الاجتماعية

* جوفمان إرفينج (1922 – 1982) Goffiman, Erving أكثر علماء الاجتماع تأثيراً فى دراسات سوسيولوجيا الجماعات الصغيرة خلال عقدى الستينيات والسبعينات، ورائد الاتجاه المسرحى (الدرامى) فى علم الاجتماع. وقد تأثر بالتفاعلية الرمزية والدوركايميين الجدد والإنثروبولوجيا الاجتماعية. وعبر هذا المدخل تحول اهتمامه لدراسة الرموز وطقوس الحياة اليومية. واعتمد فى بحوثه بصفة أساسية على الملاحظة المشاركة. وقد نشر عدداً من الكتب التى مارست تأثيراً واسعاً زائع الصيت فى علم الاجتماع من بينها "تقديم الذات فى الحياة اليومية" (1959)، و"مستشفى الأمراض العقلية" (1961)، "الوصمة" (1964)، و تحليل الأطر" (1974)، و"أشكال الكلام" (1981) ويكمن الإسهام الأساسى لجوفمان فى علم الاجتماع فى كشفه عن الطبيعة المعقدة والمركبة التى يصاغ بها المجتمع من خلال التفاعلات الإنسانية المتعددة. وقد طور جوفمان ترسانه من المفهومات لكى تساعدنا فى فهم ذلك، وفضح من خلال كتاباته الفقر المنهجى الذى تعانى منه المناهج التى تدعى الرصانه فى علم الاجتماع. وحاول بدون كلل أن يوضح أن نظم التفاعل تمثل القنطرة التى يمكن العبور عليها من التحليل الاجتماعى للوحدات الصغرى إلى التحليل الاجتماعى للوحدات الكبرى. وقد عرض لوجهات نظره هذه فى آخر مقال نشره قبل وفاته فى مجلة العروض الاجتماعية الأمريكية ASRبعنوان "نظم التفاعل". ولعله من العسير فى الوقت الراهن أن نصدر حكما ما إذا كانت أعماله سوف تلعب دورا مؤثرا فى مستقبل علم الاجتماع مثلما لعبت دورها فى التأثير فى مسار العلم خلال حياته. انظر:
Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 260-261(المترجم).

للوحدات الكبرى). على الرغم من ذلك، فإننى أود التأكيد فى هذا الكتاب علـــى أن مشكلة العلاقة بين صياغة المجتمع من خلال أفعال الأفراد (أو التى ســـوف أطلـــق عليها فى معظم الأحوال) الإنتاج وإعادة الإنتاج وصياغة هؤلاء الفاعلين من خـــلال المجتمع الذى ينتمون إليــــه، ليـــس لـــها أيـــة علاقـــة بالتفرقـــة المعقـــودة بيـــن الميكروسوسيولوجيا والماكروسوسيولوجيا، فهى تتقاطع مع مثل هذه التفرقة.

الفصل الأول

بعض مدارس النظرية الاجتماعية والفلسفية

سوف أناقش فى هذا الفصل التعددية المحيرة التى تبدو للوهلة الأولى فى مدارس الفكر الاجتماعى. وعلى الرغم من هذه التعددية، إلا أن كافة هذه المدارس يجمع بينها بعض القضايا المشتركة، كما تربط بينها بعض العلاقات المتداخلة. فكافة هذه المدارس تهتم، بدرجة أو بأخرى، بمشكلات اللغة والمعنى فى علاقتها بالفهم التفسيرى للأفعال الإنسانية. وسوف لا يتركز اهتمامى فى هذا التحليل على الأصول الفكرية التى تنهض عليها هذه المدارس، وترابطها فى آن واحد معا، فلن أتطرق إليها بأى قدر من التفصيل. ويمكن للمرء أن يميز بسهولة بين ثلاثة اتجاهات على الأقل فى نطاق هذا التراث. وأقدم هذه الاتجاهات هو اتجاه العلوم الإنسانية أو "فلسفة التأويل" الهرمنطيقا*. والتى يرجع تاريخها فى ألمانيا إلى القرن الثامن عشر. ويتميز هذا الاتجاه الفكرى بالتعقد والثراء، كما ينهض بناؤه الفكرى على منح الفهم أهمية محورية فى دراسة الفعل الإنسانى، بالإضافة إلى تأكيد أصحابه المستمر على الاختلاف الجذرى بين مشكلات العلوم الاجتماعية وتلك الخاصة بالعلوم الطبيعية. وقد تأثر ماكس فيبر بشدة بهذا التقليد الفكرى، على الرغم من أنه قد اتخذ منه موقفاً نقدياً. ويعود الفضل إلى فيبر فى شيوع مصطلح الفهم بلفظه الألمانى Verstehen بين العلماء الاجتماعيين المتحدثين باللغة الإنجليزية. ولن أعرض هنا بالتقييم لرؤية

---

* الهرمنطيقا(نظرية التأويل / التفسير) Hermeneutics اللفظ الإفرنجى مشتق من هرمس رسول الآلهة لدى اليونانيين الذى كان عليه أن يفهم ويؤول ما تريد الآلهه توصيله إلى البشر قبل أن يترجم ويشرح مقاصد الآلهه نحو البشر. ومن هنا فإن التأويل مرادف للهرمنطيقا. والهرمنطيقا هى علم التفسير، وهى تهتم بكل من شكل ومضمون موضوع التفسير. وقد نبع المفهوم من عملية تفسير النصوص الدينية. وتنهض الهرمنطيقا على المبدأ القائل بأننا يمكن أن نفهم معنى عبارة ما فى علاقتها بمجمل الحوار فقط أو رؤية للعالم تشكل هذه العبارة جزء منها: فعلى سبيل المثال، بوسعنا أن نفهم ما يقوله الاقتصاد النقدى فى إطار الظواهر الثقافية المعاصرة التى يمثل هذا الاقتصاد جزء منها فقط. ولذلك علينا أن نشير للكل لكى نفهم الأجزاء وإلى الأجزاء لكى نفهم الكل، وهو ما يطلق عليه الدائرة الهرمنطيقية. وينطوى هذا بالتالى على أن نضع أنفسنا فى مكان كاتب النص وأن ننظر إلى معنى المنتج فى ظل الإطار الذى يحتويه. وعلى حين أن تفسيرات الإنجيل تهدف إلى التوصل إلى المعنى الصحيح، فمن المتفق عليه الآن أنه لا يوجد مثل هذا التفسير على الرغم من أن العديد من الفلاسفة يصرون على أنه من الممكن التوصل إلى نموذج تقريبى للحقيقة. ويذهب الفيلسوف الهرمنطيقى هانز جورج جادامر على سبيل المثال إلى القول بأن هذا ممكن من خلال التقاليد المشتركة لأعضاء المجتمع. انظر فى ذلك على سبيل المثال. مراد وهبه. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. دار قباء. القاهرة. 1998: 716 – 717؛

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University press. 1998: 327 (المترجم).

فيبر لعلم الاجتماع التفسيرى، لأن العديد من التحليلات النقدية لها متاح فى الأدبيات، فضلاً عن أننى أرى أن مناقشات فيبر لقضايا فهم وتفسير الأفعال الإنسانية قد أصبحت مستهلكة أو عديمة القيمة فى ضوء التطورات اللاحقة التى طرأت على فلسفة المنهج.

أما الاتجاه الثانى فى إطار هذا الفكر، فهو من الحداثة بحيث يصعب أن يطلق عليه لفظ "تقليد"، إذ إنه يرجع بأصوله إلى التأثيرات التى مارستها الكتابات المتأخرة لفيتجنشتين. وقد تجذر هذا الاتجاه بقوة فى الفلسفة الأنجلو – ساكسونية، من خلال أوستن* Austin وفلسفته المسماه " بفلسفة لغة الحياة اليومية" ** Ordinary Language Philosophy، والتطورات التى طرأت عليها لاحقاً. وثم عدد محدود من الكتاب الذين تأثروا إما بفيتجنشتين أو بأوستن مدينون فكرياً لتراث فلسفة التأويل الأوروبية، إلا أنه يبدو واضحاً الآن، أن هناك نقاطاً مهمة للالتقاء بين الاتجاهين، فيما يتعلق بالقضايا التى احتلت أهمية مركزية وبالنسبة لأساليب معالجتها.

---

* اوستن. ج. ل. (١٩١١ – ١٩٦٠) Austin. J.L. أحد أعضاء المدرسة التحليلية المسماه مدرسة لغة الحياة اليومية أو اللغة العادية أو مدرسة أوكسفورد اللغوية. وله مقالات ومؤلفات كثيرة منها "كيف نفعل الأشياء بالكلمات" و"المعنى والأحاسيس" ومدارها جميعا الاستعمال اللغوى العامى، والجمعى، وأن استعمال الألفاظ يشترط تأويل معطيات الحواس، وأن سوء الفهم لمشاكل الفلسفة يتأتى من سوء فهم أو تأويل الألفاظ. ولم تكن دراسته للغة العادية إلا لأنه يريد أن يزيل سوء الفهم هذا وهو أمر أسهم فى التأسيس لدور اللغة فى الفلسفة والمنطق عند آخرين. انظر، عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. القاهرة مكتبة مدبولى. ١٩٩٩ ج١: ٢٢٣ (المترجم).

** تعرف أيضا باسم "التحليل المنطقى" و"التحليل اللغوى" و"الفلسفة اللغوية" وهى تيار فى الفلسفة التحليلية انتشر فى بريطانيا على يد ج. رايل. و أ. ج. ويزدوم و ج. اوستن وغيرهم. وينبع هذا التيار من فلسفة الفهم البدهى العام عند كل من جورج إداوار مور وآراء فيتجنشتين المتأخرة. وتنكر الفلسفة اللغوية أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم وتعتبر المشكلات الفلسفية التقليدية أشباه مشكلات، تنشأ عن الفشل فى استيعاب الطبيعة الحقيقية للغة بسبب التأثير المشوش للغة على الفكر. وهى ترى أن الفلسفة يجب أن تحل المشكلات الناجمة عن الاستخدام الخاطئ للكلمات. ويذهب ممثلو مدرسة أوكسفورد فى الفلسفة اللغوية إلى أن الفلسفة يجب أن تقوم بوظيفة "علاجية" وذلك بتطهير اللغة مما فيها من نواحى ضعف. وفى جهودهم للتخلص من الميتافيزيقا لا يرفض الفلاسفة اللغويون فحسب الميتافيزيقا الأنطولوجية الخاصة بالفلسفة التقليدية، فهم إذ ينكرون إمكان التوصل إلى أى تصور فلسفى شامل، يستعبدون أيضا ميتافيزيقا الوضعية المنطقية ومبدأ التحقق. والهدف الوحيد للبحث الفلسفى عندهم هو التحليل اللغوى. انظر فى ذلك. م. روزنتال وب. يودين. مصدر سابق: ص ٣٤٦ – ٣٤٧ (المترجم).

فى هذا الفصل، حيث لعبت هذه المدرسة دور الوسيط بين الاتجـــاهين الاخريـــن. ويمكن تتبع الآثار المركبة لعلاقات الارتباط هذه بشكل مختصر على النحو التـــالى: فقد اعتمد شوتز Schutz فى كتاباته بصورة مكثفة على أعمال هوســـرل Husserl، بيد أنه يربط ما بين هوسرل وفيبر وهكذا فإنه يرتبط بطريقة غير مباشرة بـــتراث اتجاه العلوم الإنسانية. ومن ناحية أخرى فإن أعمال جارفينكل * تنطلق بدورها مـــن فلسفة شوتز، وتربط بينه وبين الأفكار التى تبناها كل مـــن فيتجنشـــتين وأوســـتن. وتمثل كتابات فيتجنشتين فى مؤلفه "بحوث فلسفية" الحافز الرئيسى لكتابات وينـــش. ويلاحظ كما أشار بعض الكتاب الذين سيرد ذكرهم فيما بعد أن هناك أوجـــه شـــبه واضحة بين وجهات نظر وينش وتلك التى عبر عنـــــها رائـــد مدرســـة التـــأويل المعاصرة جادامر ** الذى تأثر بدرجة عميقة فى أعماله بـــأحد نزعـــات الفلســـفة الفينومينولوجية التى يمثلها هيدجر Heidegger.

---

* جارفينكل، هارولد (١٩١٧ –) Garfinkel, Harrold: مؤســـس المنهجيـــة الأثنيـــة أو الأثنوميثودولوجيا وإن كان هذا قد حدث دون رغبة منه فى أن ينظر إليه بوصفه زعيما لجماعـــة ما. ولد فى ولاية نيوجيرسى وتتلمذ على بارسونز واتم رسالته للدكتوره عن إدراك الاخـــر عـــام ١٩٥٢. وتأثر تأثيرا قويا بأفكار شوتز ثم صار شغوفا بتحليل عالم الحياة اليومية. وقد أصدر فـــى عام ١٩٦٧ كتابه "دراسات فى الأثنوميثودلوجيا"، وهى دراسات أعدت لتوضح المجال المعرفـــى الذى تهتم به المنهجية الأثنية. وقد استقبل عمله فى البداية بشئ من عدم الارتياح بسبب أســـلوبه النثرى المكثف، غير أن عمله هذا اجتذب فيما بعد عددا من الأنصار وحقق درجة من الزيوع فى علم الاجتماع. انظر فى ذلك. ميشيل مان. موسوعة العلوم الاجتماعية. ترجمه عـــادل الـــهوارى وسعد مصلوح. الكويت. مكتبة الفلاح. ١٩٩٤: ٢٨٣ (المترجم).

** جادامر، هانز جورج (١٩٠٠ –) Gadamer, Hans Georg فيلسوف تأويلى ألمـــانى. تلقى تعليمه فى جامعتى ميونيخ وماربورج وهو صديق وتلميذ لمارتن هيدجر، وشـــغل منصـــب أستاذ الفلسفة فى جامعات ماربورج ليبزج وفرانكفورت هايدلبرج. ويعد كتابه "الحقيقة والمنـــهج" بمثابة إسهامه الاساسى وقد حاول فيه أن يعرض أفكاره حول التأويليه باعتبارها عمليـــة خلاقـــة وفعاله وليست مجرد عملية سلبية. هذه العملية تتوسطها التقاليد الثقافية للفرد القائم بالتأويل انظـــر فى ذلك،

Outhwaite. W; and Bottomore. T; et. al. (eds.). The Blockwell Dictionary of Twenteith. Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers.1996: 731 (المترجم).

الفينومينولوجيا الوجودية: شوتز *

يمكن القول بأن الفينومينولوجيا لم تكتشف إلا حديثا في حقل العلوم الاجتماعية من خلال كتابات المفكرين المتحدثين باللغة الإنجليزية. فلقد جذبت كتابات فلاسفة الفينومينولوجيا اهتماماً واسع النطاق خلال العقدين الأخيرين فقط، أو ما يزيد على ذلك قليلاً. في حين أن كتابات هوسرل يرجع تاريخها إلى الفترة التي نشر فيها فيبر أعماله، كما أن شوتز كتب أعماله الرئيسية التي حاول فيها تطوير أفكار مشتقة من كل من هوسرل وفيبر في ذات الفترة تقريبا التي نشر فيها بارسونز كتابه "بناء الفعل الاجتماعي" (١). والحديث عن "الفينومينولوجيا " ليس حديثا عن اتجاه فكرى واحد متناغم، فعلى الرغم من أن هوسرل قد خلف العديد من الأتباع المؤثرين، إلا أن عدداً محدوداً فقط منهم قد مضى في ذات الخط الفكرى الذي سار هو فيه. ومع أنني لن أعرض بالتفصيل للاختلافات بين الاتجاهات الفلسفية لفلاسفة

---

* شوتز، الفريد (١٨٩٩ – ١٩٥٩) Alfred Shutz عالم اجتماع نمسوى، تلقى تعليمه في جامعة فيينا حيث تخصص في القانون والعلوم الاجتماعية وكان تلميذا لون مايسز. هاجر إلى الولايات المتحدة حيث استقر في نيويورك عام ١٩٣٩ وعمل أستاذا بالمدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية وعمل في ذات الوقت أيضا كموظف بأحد البنوك ليتمكن من مواجهة أعباء الحياة المالية العسيرة. وقد استخدم شوتز مفاهيم هوسرل ليستكمل ما اعتبره جوانب نقص في تحليل فيبر للفعل الاجتماعي، وخاض في غمار تأسيس العالم الحي للخبرات البين ذاتية وهي أفكار أثرت بشدة في الاتجاه الأثنوميثودولوجي في علم الاجتماع. وقد وضع في مولفه فينومينولوجيا العالم الاجتماعي المنشور عام ١٩٣٢ المبادئ الأساسية لعلم الاجتماع الفينومينولوجي. وهو يصف في هذا الكتاب كيف يصوغ الأفراد من خلال التيار الرئيسي للخبرات غير المتمايزه لهم الأشياء ومعرفتهم بهذه الأشياء التي يأخذونها على علاتها في حياتهم اليومية. ويمثل الفعل الأولى للوعي تنميطا من المستوى الأول، يجمع في سلسلة واحدة عناصر نمطية وثابتة في تيار الذاكرة، ويصوغ في إطار ذلك نماذج نمطية للبشر يتم من خلالها بناء عالم اجتماعي مشترك. وتتركز مهمة عالم الاجتماع في صياغة تنميطات المستوى الثاني: نموذج رشيد للعالم الاجتماعي ينهض على النظريات التي يطورها عوام الفاعلين عند المستوى الأول لتبرير تصرفاتهم. ويتحدث شوتز عن علم الاجتماع باعتباره نشاط يفضي إلى عالم من الدمى الرشيدة التي يتم التحكم فيا من قبلنا بعد ذلك لكي نكتشف الكيفية التي قد يتصرف بها الناس في الواقع الفعلي. انظر في ذلك

Outhwaite, W. and Bottomore. Ibid. p. 738.

وكذلك،

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology, Oxford. Oxford University Press, 1998: 326 - 327(المترجم).

مثل شيلر* Scheler أو هيدجر أو ميرلوبونتى** أو سارتر Sartre، فمن الحرى بنا أن نتذكر أن التراث الفينومينولوجى يتسم بدرجة عالية من التنوع بداخله.

لقد كان هدف هوسرل الأول، على الأقل فى أعماله المبكرة، هو تأسيس إطار فلسفى يتجاوز المعرفة الامبيريقية، ويتعالى عليها. فكافة أشكال الوعى قصدية Intentional بالمعنى الذى أضفاه برنتانو Brentano على مصطلح "القصدية". هذا المعنى بالطبع ليس هو ما نقصده عادة عند الحديث فى الإنجليزية عن "الأفعال المقصودة". لقد انطلق برنتانو فى هذا الإطار من أفكار أرجعها إلى الفلسفة المدرسية Scholastic، ومؤداها أن الوعى دائما ما يكون له موضوع يشكله. ومن ثم فإن الإبستمولوجيا تنطوى على أنطولوجيا، والمعرفة على وجود، وأن "الموضوعى" وليس – "الواقعى" –، ليس له معنى إلا فى حدود ما يمليه الوعى عليه والامبيريقية بفكرتها المركزية حول "البيانات الحسية"، تأخذ هذه القضية بعين

---

* شيلر، ماكس (1874 – 1928) Scheler, Max فيلسوف وعالم اجتماع ألمانى، درس الطب والفلسفة فى جامعات برلين وميونخ ويانا. وعلى الرغم من أنه ليس من أنصار المذهب الفينومينولوجى المتشددين، فإن العديد من أعماله كانت تتسق فى أفكارها مع تلك التى عبر عنها كل من فرانز برنتانو وإدموند هوسرل الذى وجه إليه سهام النقد لهذا السبب. وقد استمر اهتمامه بالفينومينولوجيا حتى عام 1920، أما فيما بين عامى 1920 – 1924 فقد اهتم بفلسفة الدين وكان ذلك فى أعقاب تحوله إلى المذهب الكاثوليكى. وقد تبع ذلك فى تطوره الفكرى مرحلة ميتافيزيقية استمرت حتى نهاية حياته، واتسمت هذه المرحلة بهيمنة المذهب الحيوى ومذهب وحدة الوجود أو المذهب الحلولى على فكره. وينتمى إسهامه الرئيسى فى الفكر الاجتماعى إلى مجال علم النفس الاجتماعى وعلم الاجتماع المعرفى، انظر فى ذلك،
Outlwaite, W.and Bottomare, T.B. Ibid. p. 737 (المترجم).

** ميرلوبونتى، موريس (1908 – 1961) Merlean - Ponty, Maurice فيلسوف وجودى فرنسى، درس فى مدرسة المعلمين العليا وعمل مدرساً للفلسفة بالمدارس الثانوية، وأستاذاً للفلسفة بجامعات ليون والسوربون والكوليج دى فرانس. وقد أصدر بالاشتراك مع جان بول سارتر وسيمون دى بوفوار مجلة الأزمنة الحديثة Les Temps Moderns. وعلى الرغم من تأثره بفلسفة هوسرل إلا أنه كان يؤكد على وجود يتعالى على الوعى، فهو عالم قابل للفهم من خلال الإدراك فقط، وهى وجهة النظر الذى عبر عنها فى مؤلفه "فينومينولوجيا الإدراك" The phenomenology of Perception. وكان ميرلوبونتى متعاطفاً مع الماركسية، بيد أنه اتخذ منها موقفا نقديا. وفى مؤلفه "مغامرات الجدل" انتقد الماركسية الفجة التى هيمنت على الحركة الشيوعية ورفض فكرة الحتمية التاريخية. كما أنه اتخذ موقفا ناقدا من وجهات نظر سارتر حول الاستقلالية المطلقة للذات. وهو فى هذا يرى أن الحرية والاختيار هما صميم الوجود البشرى، غير أن هذه الحرية ليست مطلقة وإلا لما كان هناك التزام. فالالتزام عنده يقوم عندما تحد الحرية وتقف دونها العوائق والحريات الأخرى. انظر فى ذلك؛ Ibid. p. 735-736 (المترجم).

الاعتبار، غير أنها غير قادرة، كما يدعى هوسرل، على أن توضح كيف ينتقل الفكر من الخاص إلى العام، أى من الخبرات النوعية إلى التصنيفات المجردة، فالمفهوم المجرد لا يمكن مطابقته بأي موضوع خاص أو واقعة معينة كما أنه ليس بأى حال من الأحوال مجرد حاصل جمع عدة وقائع أو موضوعات بعينها. فثمة اختلاف مطلق ما بين "العموميات المثالية" و"تمثلاتها العيانيه" الملموسة. وتنطوى القصدية على فعل فكرى يتميز تمام التميز عن موضوع الاهتمام ذاته. وهذا هو ما يمثل لب اهتمام هوسرل، حيث أنه إذا ما وضعنا عند العزل المنهجي (*) epoche كافة الخصوصيات المعرفية بين قوسين، فإننا نصبح قادرين على التوصل إلى جوهر الوعى. وفى محاولة هوسرل صياغة فلسفة فينومينولوجية ترنسنتدالية، نجده فى كتاباته المبكرة يتعامل مع "عالم الخبرة المعاش"، ومع "الموقف الطبيعى"، أى الفروض التى نتبناها عادة بشأن العالم الطبيعي أو نحو الآخرين وتجاه ذواتنا فى الحياة اليومية، كما لو كانت مجرد تحفة خزفية قديمة يجب كسرها للكشف عن الذاتية فى شكلها الخالص النقى. ومن هذا المنطلق، ومن خلال تسلحنا بالوسائل التى تمكننا من النظر إلى الوجود فى جوهره الأساسى، وبتحررنا من أنواع التحيز يمكننا أن نعاود اختراق العالم التاريخى الواقعى: أى أن نصبح قادرين على إعادة صياغته فى كافة جوانبه المعقدة.

(*) يستخدم جيدنز فى النص الإنجليزى الكلمة الفرنسية epoche. وهى كلمة عسيرة الترجمة، ويقصد بها العزل أو الاستبعاد (المنهجى) . ويشير قاموس هاربر كولينز فى علم الاجتماع إلى أنها تعنى الوضع بين قوسين أو التصنيف لأى من جوانب الواقع لأغراض منهجية، كما هى الحال على سبيل المثال عند تحليل البناء فى الوقت الذى نحتفظ فيه بالفاعل الفرد مستبعدا من التحليل (انظر، جيدنز 1984) . ويرجع مفهوم العزل (المنهجى) إلى فينومينولوجيا هوسرل حيث قصد به أن يكون بمثابة أسلوب يسمح باختراق الأساس الكامن لمعرفتنا من خلال إستبعاد الأفكار التى تواضع الناس عليها، بما فى ذلك الإدعاءات العلمية . وقد استخدم المصطلح فى مجال علم الاجتماع وبخاصة من قبل شوتز ومن تأثروا به، كما استخدمه الإثنوميثودولوجيون أيضاً وذلك بهدف الكشف عن الأسس الاجتماعية لمعرفتنا الحياتية وكفاءتنا الاجتماعية . ويترجم محمد عنانى المصطلح بكلمة "التجريد" وهى فى تقديرنا ترجمة غير موفقة وإن كان تفسيره لمضمونها دقيق حيث يذهب إلى أنها تشير فى النقد الظاهراتى إلى: " تعليق أو تجميد جميع العقائد والمواقف السابقة باعتبار ذلك الخطوة الأساسية اللازمة لتحليل الوعى". انظر فى ذلك؛ محمد عنانى، المصطلحات الأدبية المعاصرة: دراسة ومعجم إنجليزى – عربى. القاهرة. الشركة المصرية العالمية للنشر– لونجمان. 1997: 27 ؛ وانظر فى ذلك أيضا ؛
Jary, D and Jary, J. (1991). The Harper Collins Dictionary of Sociology. New York. Harper Collins: 148.(المترجم).

والمشكلة أن هذا العالم يقاوم عملية إعادة صياغته. ولن أتوقف طويلاً عند هذه النقطة، لأن الصعوبات التى تنطوى عليها معروفة للكافة، كما أنها قد حفزت هوسرل على مراجعة بعض أفكاره فى كتاباته اللاحقة. فإذا ما هربنا من العالم إلى عالم الوعى الذاتي المغلق على نفسه، الذى يفتقر إلى أية وسيلة للاتصال بالعالم الخارجي، فما هى الوسائل المتاحة لدينا لكى نثبت فلسفيا وجود هذا العالم على الإطلاق ؟ وربما كان "الموقف الطبيعى" ليس مجرد ساتر يمكن أن ننحيه جانبا لكى نستطيع التوصل إلى جوهر الأشياء. وقد بدأ هوسرل فى أعماله المتأخرة يركز اهتمامه على "عالم الخبرة المُعَاش"، وحاول بصفة خاصة أن يميز "الموقف الطبيعى" عن الموقف الذى يتبناه، وهما ما كان هوسرل فيما سبق قد تجاهل الفرق بينهما فى إطار نظرته الترانسندنتالية المجردة، محاولاً أن يظهر ان الموقف العلمى لا يمكنه الفكاك من الموقف الطبيعى، بالرغم من التظاهر بأنه قد أنجز ذلك فعليا. غير أنه سيكون من الخطأ أن نفترض، كما ذهب بعض المحللين، أن هوسرل قد غير من مواقفه السابقة تغييرا جذريا. وبالرغم من أن اهتمامه "بعالم الخبرة المُعَاش" قد جعله أكثر قربا من الواقعية التاريخية، إلا أن محاولاته فى تحليل عالم الخبرة المُعَاش ظلت تدور فى إطار الفلسفة الترانسندنتالية: حيث الوجود الفعلى تتم صياغته فينومينولوجيا. وعلى ذلك ظلت "مشكلة" البين ذاتية غير قابلة للاستيعاب، فقد ظل من العسير علينا أن نرى كيف يمكن النظر إلى الأخرين (حتى على مستوى الذات الملموسة فى تعارضها مع "الذات المتعالية") على أنها ليست أكثر من مجرد مشروع قصدى آخر للوعى.

هذه الرؤية القائلة بأن التماس اليقين (أى التماس المعرفة المتحررة من الافتراضات المسبقة) وعدم إمكانية التوصل إلى هذا الهدف إلا من خلال سبر غور الوعى الذاتى، تأصلت بعمق شديد فى الفلسفة الغربية منذ انفصالها عن هيمنة رجال الدين. إلا أن الإدعاء بأن فكرة سبر الوعى الذاتى تتمتع بأولوية على سائر أشكال معرفة العالم الخارجي وغيره من العوالم الأخرى، يترتب عليها التورط فى صراع يائس يمكننا من أن نخلع على الآخرين وجوداً غير محدد يتسم بأنه شبه ظاهرى. وهكذا فإن القصدية عند هوسرل تعد علاقة داخلية بين الذات والموضوع. وينطلق من هذه القضية مجمل المنهجية الاختزالية الفينومينولوجية، حيث تكون الأنا فى حالة فعل عقلى، قادرة على الكشف عن العالم الامبريقى. ولقدطور هوسرل فكرة

القصدية كرد فعل لما اعتبره أساسا غير مقبول لنظريات المعنى والخبرة السابقة. وقد قاده ذلك إلى التخلي عن التفرقة بين الحس والإطار المرجعي تماما، مفضلا على ذلك مفهوم "الفعل الفكري" الذي يصنع المعنى. وقد انتقد العديد من الشراح هذه الفكرة، وذهبوا إلى القول بأن صياغة هوسرل لمفهوم القصدية يجب تعديلها وفي هذا الصدد يعلق رايل * Ryle كاتبا:

"لعله من المعقول، وإن لم يكن الأمر واضحا في ذاته، القول بأن ما أعرفه على أنه الواقع هو كذلك بغض النظر عما إذا كنت أعرف أم لا. إن فلسفة فينومينولوجية تعمل وفقا لهذه الفكرة المطورة القصدية ليس من المحتم أن تنتهي إلى ميتافيزيقا متمركزة حول الذات أو إلى الادعاء بأسبقيتها على كافة فروع الفلسفة مثل المنطق أو فلسفة الفيزياء على سبيل المثال". (٢)

غير أن سؤالا حول ما إذا كان مثل هذا النوع من التنظير الفلسفي يمكن اعتباره فينومينولوجيه، وهو ليس سؤلا ثانويا، حيث أن اتباع هوسرل قد أسقطوا من اعتبارهم محاولة التوصل إلى فلسفة ترنسندنتالية، وبدوا مهتمين "بالخبرات الإنسانية المعاشة": أي أنهم تحولوا من الاهتمام بالمعنى إلى الاهتمام بالوجود. ويمثل هذا قلبا لنسق هوسرل الفلسفي، ويعود بالمنهج إلى وصف للخبرات الذاتية كما فصل ذلك برنتانو. غير أن برنتانو كان مهتما بسيكولوجية الذات، وليس بالذات في الوجود، وهو ما أصبح لب اهتمام شيلر وهيدجر وسارتر. ولقد ترتب على المزاوجة بين اطاري هوسرل والوجودية في الأعمال

* رايل، جلبرت (١٩٠٠ - ١٩٧٦) فيلسوف إنجليزي وأستاذ للفلسفة بجامعة أوكسفورد من رواد ما يعرف بفلسفة التحليل اللغوي. مارس بعض التأثير في الستينات من هذا القرن بكتابة "العقل" (١٩٤٩) الذي عرض فيه مذهبا "سلوكيا لغويا" وعارض النظرية الديكارتية في العقل لأنها لا ترى فيه سوى "شبح من الهة". وفي رأيه انه من الخطأ اعتبار العقل مادة متمايزة عن العالم المادي تكون له بمثابة مرآة مضاعفة. والفلسفة عنده نشاط هدفه رفع الخلط وسوء الفهم في مجال التصورات التي نستخدمها في تعبيراتنا اللغوية. وهو يعتقد أن المشاكل الفلسفية ليست مشاكل بقدر ما هي إشكالات، سببها هذا الخلط في التصورات وأن النهج السليم لرفع هذا الخلط لا يكون إلا بتحليل عباراتنا اللغوية لتوضيح التصورات المستخدمة والتخلص من أخطاء التصوير وبيان الصواب من الخطأ؛ انظر في ذلك، جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة. بيروت. دار الطليعة. ط٢. ١٩٩٧: ٣٢١. (المترجم).

الفلسفية المبكرة لسارتر ميل شديد نحو اللاعقلانية وفلسفة الفرد الوحيد التى "يهيمن فيها العدم على الوجود" [3]. وإن كان هذا التوجه لا يغيب تماماً فى مؤلف سارتر اللاحق نقد العقل الجدلى Critique of Dialectical Reason، إلا أن ساتر حاول، على الرغم من ضخامة هذا الجهد، ونجح فى محاولته التوصل إلى التوفيق بين لاعقلانية الوجود الإنسانى ولا عقلانية التاريخ، أو بين الحرية الأنطولوجية والضرورة التاريخية.

ولقد كان شوتز هو الوحيد من تلاميذ هوسرل البارزين الذى بدأ حياته الفكرية وأنهاها فى محاولة طموحه لتطبيق الأفكار الفينومينولوجية فى حل المشكلات التى كانت قائمة فى علم الاجتماع، كما أنه الوحيد الذى استمر طوال حياته يتخذ موقفاً عقلانياً خالصاً، حيث ذهب إلى أن الفينومينولوجيا تستطيع، بل يجب عليها، أن تقدم الأساس الذى ينهض عليه علم اجتماعى متكامل لدراسة الأفعال الإنسانية. وعلى الرغم من أن شوتز يظهر احترامه للأنا الترنسندنتالى، فإن برنامجه الفلسفى مكرس بالكامل فى الواقع نحو تطوير فينومينولوجيا وصفية للعالم المُعَاش. فالعلاقة بين الذوات لا تبدو عنده كمشكلة فلسفية، وإنما كمشكلة سوسيولوجية (وإن كنت سوف أدعى فى موضع لاحق بأنها لم تحل المشكلة حلاً مرضياً). ويمثل الاتجاه الطبيعى محور اهتمام شوتز، وهو بذلك يقلب اتجاه هوسرل رأساً على عقب. هذا الاتجاه الطبيعى لا يفترض تعليق الاعتقاد فى الواقع المادى والاجتماعى، ولكن على العكس من ذلك تماماً، تعليق الشك فى أنه شئ مخالف للكيفية التى يبدو لنا بها. فهذا هو "العزل المنهجى للاتجاه الطبيعى" [4]. وفى مؤلفه الأول والأكثر أهمية ينطلق شوتز من تحليل فيبر للفعل الهادف، محاولاً توضيح أن تحليل فيبر رغم أنه صادف بعض الصواب فى بعض جوانبه، إلا أنه ينبغى أن يستكمل ويوسع من خلال دراسة الاتجاه الطبيعى، أو ما يطلق عليه شوتز أسماء متعددة مثل: "عالم الفهم البدهى" Commen Sense World و"عالم الحياة اليومية" Everyday World. ويرى شوتز أن مفهوم فيبر للفعل الاجتماعى "لا يقدم على الاطلاق تعريفاً لشئ بدائى"، كما اعتقد فيبر ذلك، "ولكنه مجرد عنوان كبير لمجال بالغ التعقيد والتشعب ويتطلب مزيداً من الدراسة"[5]. فضلاً عن ذلك فإنه لا يجيب على سؤالين، الأول: بأى معنى يضفى الفاعل معنى على الأفعال التى يقوم بها وفقاً لما يقيمه فيبر من تعارض بين الفعل والسلوك الانعكاسى. والثانى: فى الفعل

الاجتماعى، كيف يتعرف الفاعل على الفاعلين الآخرين بوصفهم أشخاصاً مستقلين لهم خبراتهم الذاتية الخاصة؟.

وبالنسبة لأول هذين السؤالين، يرى شوتز، أن فيبر قد أخطأ فى تأكيده على أننا نفهم من خلال "الملاحظة المباشرة" معنى ما يفعله الشخص عندما يقوم بفعل ما مثل قطع الأخشاب: ذلك أنه عندما نطلق على هذا النشاط "تقطيع الأخشاب"، يعنى أننا قد قمنا فعلاً بتفسير هذا النشاط. هذا هو "المعنى الموضوعى" الذى يشير إلى وضع السلوك الملاحظ فى إطار تفسيرى أوسع. فضلاً عن ذلك، فإن مناقشة فيبر للفعل الهادف لا تأخذ بعين الاعتبار واقع أن الأفعال متتابعة، وأنها من وجهة نظر الفاعل الذاتية تتسم حسب تعبير برجسون* Bergson بامتداد زمنى: أى أنها "خبرة معاشية وجودية". وحيث أن فيبر قد أخفق فى الاهتمام بهذه النقطة فإنه لم يستطع أن يرى عدم الوضوح الذى يلف فكرة العمل، الذى يمكن أن يشير إما إلى الخبرة الذاتية ذاتها، أو إلى أفعال مكتملة فعلاً. ومن ثم فإنه من الخطأ أن نفترض أننا "نضفى" معنى على الفعل الذى نعيشه وجوديا، حيث أننا نكون منغمسين فى الفعل ذاته. إن عملية "إضفاء المعنى" على الخبرة الوجودية المعاشة تنطوى على نظرة انعكاسية للفعل بواسطة الفاعل ذاته أو بواسطة آخرين، وهذه لا يمكن أن تتحقق إلا بأثر رجعى على الأفعال التى أنجزت بالفعل. وهكذا فإنه من الخطأ أيضا القول بأن الخبرات ذات معنى داخلى: ذلك أن "الخبرات التى اكتملت معرفتها فقط هى التى تكون ذات المعنى، وليست تلك التى مازالت فى مرحلة الفعل".

---

* برجسون، هنرى لويس (1859 – 1941) Bergson. H.L. فيلسوف فرنسى عمل أستاذا للفلسفة بالكوليج دى فرانس ونال جائزة نوبل للآداب عام (1927). أهم كتبه " فكرة المكان عند أرسطو"؛ و"مقال فى المعطيات المباشرة للشعور" و"الضحك" و"التطور الخلاق" وغيرها. والمفهوم الرئيسى عند برجسون هو "الديمومة الخالصة" أى اللامادية وهى أساس وأصل الأشياء جميعا. والمادة والزمن والحركة هى أشكال مختلفة من الديمومة. ويميز برجسون بين الزمن الذى تتحدث عنه النظريات العلمية والزمن الذى نخبره مباشرة. فالزمن العلمى مفهوم رياضى ترمز إليه النظريات الفيزيقية وتقيسه الساعات والكرونومترات. ولأنها آلات مكانية فإنها تصور الزمن العلمى فى صورة الوسط المتجانس الذى يتكون من وحدات متماثلة، وهى وحدات تتحكم فى الحياة العملية للإنسان فى المجتمع. ولكن الزمن بهذا المفهوم لا يتدفق وغير فعال ووجوده سلبى. ولكن خبرتنا تقول شيئا مختلفا عن الزمن، فهو حالات متعاقبة سيالة لا تنكص للوراء وتذوب فى بعضها البعض لتكون صيرورة لا تتجزأ، غير متجانسة، ولكنها متغايرة وغير مجردة لكنها عينية، زمنا خالصا أو ديمومة، حقيقة نخبرها مباشرة كشئ فعال ومستمر. لمزيد من التفصيلات انظر، عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. القاهرة. مكتبة مدبولى، ط2. 1999: 276 – 280. (المترجم).

إن التصنيف الأكثر [illegible] يعتمد على [illegible] الهدف أو المشروع الذى يسعى الفاعل إلى انجازه: و[illegible] [illegible] هذا المشروع [illegible] أنه ينقل التحـــول المتدفـق للخبرة إلى حلقة مكتملة منها. وفى هذا [illegible] [illegible] [illegible] لعدم تميــيزه بيــن مشروع الفعل، أو توجهه للتحقق المستقبلى، والدوافع "الـ[illegible]" للفعل. فالمشـــروعات أو الأفعال ذات "الدافعية المستقبلية"، أو التى تستهدف تحقيق غايات معينة، لا تتمتـع فى حد ذاتها بأى دلالة تفسيرية. ويفسر شوتز هذا من خلال المثال الخاص بعمليـــة فتح المظلة عندما تمطر السماء.

> **"إن مشروع فتح المظلة ليس هو سبب هذا الفعل، ولكنـــه مجرد توقع. مثل هذا الفعل قد يحقق أو قد لا يحقق المشروع. وعلى العكس من ذلك فإن إدراك أن السماء تمطر "لا يمثل فى حد ذاته مشروعاً على الإطلاق، كما أنه لا "علاقة" له بـــالحكم القيمى. "فإذا ما عرضت نفسى للمطر فـــإن ملابســـى ســـوف تبتل، وهذا أمر غير مرغوب، وعليه فإنه يتعين على أن أفعـل شيئاً ما لمنع ذلك". هذه العلاقة أو الارتباط تتحقق من خـــلال فعل قصدى – بالمعنى الفينومينولوجى للمصطلـــح – يصــدر عنى من خلال المجمل المركب لخبراتى السابقة" (6).**

وتعد فكرة "العلائقية" Relevence هذه ذات أهمية فى كتابات شوتز. ففـــى حالة أى فعل فى حالة تكوّن، يمكننا أن نمـــيز بيـــن "القضيـــة" Theme و"الأفـــق" Horizon. ويشير أول هذين المصطلحين إلى تلك العناصر ذات الأهميـــة الذاتيـــة للموقف أو الفعل بمشروع بعينه، والتى تكون فى هـــذا الوقـــت موضـــوع اهتمـــام الفاعل.أما مصطلح الأفق فيشير إلى تلك العناصر الداخلة فى الموقف التى تُســـتبعد أو تعد غير ذات صلة بما يسعى الفاعل لتحقيقه (7). فالعمليات الحياتية تشتمل، كمـــا يقول شوتز على أنساق علائقية متحولة دوما وفقاً لترتيب أولويـــات المشـــروعات وتداخلاتها عند التفاعل: ذلك أن تدفق الخبرات الوجودية للفاعل يمكن أن يُحل فـــى ضوء عدد من السلاسل ذات القضايا والآفاق المتداخلة مع بعضها البعض. وهكـــذا فإن مشروع الانتهاء من قراءة قصة قد يتوقف بسبب اضطرار الفرد للذهاب إلـــى العمل، وهكذا فإن الفعل المتوقع للانتهاء من قراءة الرواية يصبح مضمراً أو معلقـاً، ولكنه يظل مؤهلاً لإعادة إحيائه أو تنشيطه. "إننا ننخرط فى مشروع واقعى واحـــد

وعديد من المشروعات الهامشية المرتبطة بجوانب من شخصياتنا على مستويات متباينة من العمق" [8].

ويرى شوتز أن فهم الآخرين يمكن أن يتم بحثه فينومينولوجيا كعملية تنميطية Typification حيث يقوم الفاعل بتطبيق الأطر التفسيرية المكتسبه بالتعلم بغرض التوصل إلى معنى ما يفعله الآخرون. وعلى ذلك، فإن العلاقات الاجتماعية المركزية هى تلك المتعلقة بالخبرة المباشرة بالآخرين، و"علاقة النحن" وسائر الأفكار الأخرى عن الأشكال الاجتماعية التى يستخدمها الفاعلون فى حياتهم اليومية والتى تشتق من هذه العلاقة. وفى أى علاقة مباشرة (وجها لوجه) يستخدم الفاعل فى العلاقة "الرصيد المعرفى الذى يملكه" أو "الفهم البدهى العام" لكى ينمط الفاعلين الآخرين من خلاله، ويصبح قادراً على تقدير الاستجابة المحتملة للآخرين نحو ما يفعله، وأن يستمر فى الاتصال بهم. ويعد هذا "الرصيد المعرفى" للفاعل مقبولاً على علاته و"مناسبا حتى إشعار آخر". هذا الرصيد المعرفى يعد بمثابة مجموعة مترابطة من البدهيات التى تتغير من موقف إلى آخر، والتى تستدعى للاستعانة بها فى أى وقت من الأوقات إزاء أى خلفية تكون غير معروفة سلفا. وتتسم هذه الأرصدة المعرفية بطبيعة براجماتية (عملية). وهكذا، يتوفر لدى الفاعل فى الأفعال الاجتماعية اليومية العديد من الوصفات للاستجابة للآخرين، ولكنه عادة ما يعجز إذا ما سئل من قبل مراقب ما عن تفسير هذه الأرصدة بوصفها نظريات يصوغها الفاعل بطريقة واعية[9]. وبجانب عالم "الفاعلين المنخرطين" فى الموقف، علاقة النحن، فإن هناك آخرين غيرهم يظهرون فى وعى الفاعلين "كمعاصرين" لهم، يعرف ويسمع الفاعلون عنهم دون أن يقابلوهم وجها لوجه، و"كأسلاف" ممن عاشوا فى أجيال سابقة على ميلاد الفاعلين. وقد ركز شوتز فى معظم كتاباته على علاقة النحن، حيث يقترح أنه بتحليل هذه العلاقات تستبين لنا دلالات عوالم المعاصرين وأسلافهم. وهو يذهب إلى القول بعدم وجود حدود واضحة بين هذه العوالم الاجتماعية، حيث يلقى كل منها بظلاله على الآخر. ففى رأى شوتز أن الأرصدة المعرفية التى تستخدم لفهم أفعال الآخرين تتشكل وتعمل فى إطار "مجالات متناهية للمعنى" مختلفة عن بعضها، وفى إطار من "الحقائق المتعددة". وتعد قدرة الفاعل الاجتماعى على الانتقال بين مثل هذه المجالات المختلفة للمعنى جزءاً من مهاراته المألوفة: بمعنى أن يصبح قادراً على سبيل المثال، على التحول من المجال النفعى

للعمل إلى عالم المقدس أو مجال اللعب. مثل هذا التحول فى بؤرة الاهتمام والاستجابة عادة ما يخبره الفاعل "كصدمة"، أى كانفصال بين هذه العوالم المختلفة والمنفصلة عن بعضها.

وتتوجه اهتمامات الأفراد العاديين فى المجتمع نحو الجوانب العملية للحياة الاجتماعية اليومية، فى حين أن اهتمامات الملاحظ السوسيولوجى تكون "معرفية" خالصة أو "نظرية"[10]. ويذهب شوتز إلى القول بأن هدف منهج علم الاجتماع التفسيرى هو التوصل إلى مجموعة البناءات النظرية "للأساليب النمطية"Typical Modes للسلوك بغرض توضيح الأسس الذاتية التى ينهض عليها الفعل. وفى هذا الصدد يكتب شوتز قائلاً "إن كل علم اجتماعى شاملاً فى ذلك علم الاجتماع التفسيرى... يضع نصب عينيه هدف التوصل إلى أقصى درجة ممكنة من الوضوح فيما يتعلق بالكيفية التى يدرك بها العالم أولئك الذين يعيشون فيه"[11].

وتخضع صياغة المفاهيم فى العلوم الاجتماعية لمبدأ الملاءمة أو الكفاءة. ويطلق شوتز على هذه المفاهيم مصطلح بناءات "المستوى الثانى" حيث أنها لابد أن ترتبط بالأفكار التى يستخدمها الفاعلون أنفسهم فى بناء عالم اجتماعى مفهوم لهم وذى معنى. وتقول مسلمة الكفاءة كما يصوغها شوتز بأن المفاهيم الاجتماعية العلمية "يجب أن تصاغ بطريقة تسمح بفهم الأفعال الإنسانية التى يؤديها الفاعلون الأفراد فى العالم الواقعى فى إطار ما يشير إليه البناء النمطى لكيفية فهم الفاعل ذاته وأقرانه الآخرين للفعل فى ضوء تفسيرهم للفهم البدهى العام لحياته اليومية"[12]. وسوف أتعرض لاحقا لما اعتبره مواطن القوة فى وجهة نظر شوتز الفينومينولوجية الوجودية، ولكنى أقترح أن أركز هنا على مواطن الضعف فيها.

تنهض معظم مناقشة شوتز للقصدية، والوعى بالزمن والفعل بشكل يكاد يكون مباشرا على أفكار هوسرل. وعلى حين أنه يلفظ التصوير الإبستمولوجى لهوسرل فإنه يحافظ على الرابطة العضوية معه فيما يتعلق بذاتية الأنا، والتى تميز رؤية هوسرل للفينومينولوجيا الترانسندنتالية. فالعالم الاجتماعى فى رأى شوتز هو "بالتحديد عالمى أنا" أو كما يصوغها شوتز بعبارة فنية متخصصة فإن العالم "هو بالضرورة مجرد شئ يعتمد فى أدائه على قصدية الأنا الواعى ويدور فى إطاره[13]. وبناء عليه فإن المشكلات المتعلقة بالوعى القصدى عند هوسرل ودوره فى إعادة صياغة "العالم الخارجى"، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقات البين ذاتية تعود لتلاحق

فينومينولوجيا العالم الاجتماعى عند شوتز. وحيث أنه قد تبنى وجهة النظر الفينومينولوجية الاختزالية لينطلق منها، فقد أصبح غير قادر على إعادة صياغة الواقع الاجتماعى بوصفه موضوعاً. ويبدو هذا بوضوح فى تحليله القاصر "للمعاصرين" و"الأسلاف" الذين لا يجدون لهم مكاناً فى تحليل شوتز إلا بالقدر الذى يستحضرهم به الفاعل إلى وعيه. وهكذا "فإن ما يبدو للوهلة الأولى كعلاقة اجتماعية بينى وبين أحد أسلافى يتحول دائماً إلى حالة علاقة أحدية موجهة نحو الآخر من جانبى أنا" (14). ويسوق شوتز مثال توريث الملكية كأحد الحالات النادرة التى يؤثر فيها سلوك الأسلاف على أخلافهم تأثيراً مباشراً ولكن الأجيال اللاحقة تؤثر فى بعضها البعض بقدر أكبر من ذلك بكثير، كما أبرز ذلك دوركايم بحق. فالعالم الاجتماعى لا يمكن صياغته بالمعنى الترانسندنتالى للمصطلح، من خلال الوعى القصدى. هذه الحقيقة يعترف بها شوتز ذاته، وهو لا يحاول مطلقاً أن يجابه المشكلة التى تترتب على ذلك والخاصة بالعلاقة البين ذاتية فى ثنايا تفسيره لكتابات هوسرل والتعليق عليها. وفى سعيه لدراسة العالم الاجتماعى، يذهب شوتز إلى القول بأنه يجب علينا "أن نهمل المنهج الفينومينولوجى الصارم أو الخالص"، وأن نبدأ بقبول وجود العالم الاجتماعى" (15).

وعلى الرغم من أن تحليل فيبر "للأفعال ذات المعنى الذاتى" قد لا يكون مرضيا، إلا أنه كان على الأقل على وعى دائم بأهمية هذه الأفعال سواء أكانت مقصودة أم غير مقصودة، ودلالة "آثارها الموضوعية" على مسار أفعال الآخرين بالنسبة للتحليل السوسيولوجى. مثل هذا الاهتمام لا يظهر فى كتابات شوتز التى تركز مجمل اهتمامها على توضيح شروط أو ظروف الفعل بدلاً من الآثار المترتبة عليه. ولا يجد إلحاح فيبر الذى لا يكل على التباين فى القوة أى صدى له فيما يقوله شوتز. لقد أكد فيبر، وكان مصيبا تماما فى ذلك، على أن التحليل الاجتماعى يجب أن يستوعب أكثر من مجرد " توضيح صورة العالم الاجتماعى فى عقول هؤلاء الذين يعيشون فيه – سواء فى ذلك ما يتعلق بالآثار غير المدركة أو غير المتوقعة للفعل، أو تحديد الشروط التى لم تدخل إلى وعى الفاعلين.

إن تفرقة شوتز بين الدوافع المرتبطة بالهدف "من أجل كذا" والدوافع المرتبطة بالتفسير أى "بسبب" تمثل محاولة لإعادة صياغة تفرقة فيبر بين التفسير

السببى المباشر، والفهم التفسيرى. ولكن على حين ينجح شوتز فى الكشف عن بعض جوانب القصور فى التحليل الفيبرى، فإن تحليله ليس مرضيا بدرجة أكبر. وهكذا فإن الدوافع السببية تغطى عنده النماذج التالية: "عندما يصبح الإنسان قاتلا بسبب تأثير رفاقه عليه" (16)، وعندما يقوم شخص ما بفتح المظلة فإنه يتبع مبدأ "إننى إذا ما عرضت نفسى للمطر، فإن ملابسى ستبتل وهذا وضع غير مرضى. والأسلوب الذى يمكن من خلاله تجنب ذلك هو استخدام المظلة، وهذا هو ما سوف أفعله بالضبط" (17). إلا أن هذا المثل الأخير يشير إلى سلسلة مضمرة من الاستدلالات العقلية العملية، فى حين أن المثال الأول ليس كذلك إذ يهتم بتوضيح الآثار المرتبة على أفعال الآخرين على سلوك الفاعل. ولعل من الدلالات المؤكدة لهذا الرأى أنه يتعين علينا بالإضافة إلى التفرقة بين ما يطلق عليه شوتز "الدوافع المرتبطة بالهدف" و"الدوافع المرتبطة بالتفسير"، أن نميز الاستخدام الانعكاسى للأسباب التى تدفع الفاعلين إلى انتهاج سبيل معين فى السلوك.

وأخيراً، فإن صياغة شوتز لمسلمة الملاءمة أو الكفاءة صياغة غير مرضية. ففى رأيه أن مصطلحات النظرية الاجتماعية العلمية لا تعد على مستوى مقبول من "الكفاءة" إلا إذا كان نمط الفعل المحدد بواسطة "البناء النمطى" قابلاً " للفهم من قبل الفاعل" فى ضوء مفاهيم الفاعل ذاته. ولكنه من غير الواضح على الإطلاق ما معنى ذلك على وجه التحديد. فإذا ما فهمناه بمعنى أن مفاهيم علم الاجتماع أيا ما كانت درجة تجريدها، يجب أن يقابلها فى النهاية الأشكال الملموسة للفعل ذى المعنى، فإن هذا لا يكاد يوضح لنا شيئاً. أما إذا كان المقصود من ذلك أن المصطلحات الفنية للعلوم الاجتماعية يجب أن تكون قابلة للترجمة إلى صياغات مفهومة لأولئك الفاعلين أنفسهم الذين تشير إليهم هذه المصطلحات، فسيصبح من العسير أن نرى لماذا يجب أن نقتنع بمبررات اعتبار ذلك أمراً مرغوباً من ناحية، أو كيف يمكن تحقيقه من ناحية أخرى، حيث أن شوتز نفسه يشير إلى أن الاهتمامات، ومن ثم المعايير، التى يسترشد بها علماء الاجتماع فى صياغة المفاهيم السوسيولوجيه تختلف عن تلك الخاصة بأفكار الفاعلين فى الحياة اليومية.

ولا أعتقد أنه من المفيد أن نطرح سؤالاً عما إذا كان من "الممكن" أو "من غير الممكن" قيام علم اجتماع أو سوسيولوجيا فينومينولوجية على نحو واضح لا لبس فيه، وذلك بالنظر إلى أن العديد من الكتاب قد وصفوا أعمالهم بأنها

فينومينولوجية أو اعتمدوا صراحة على كتابات هوسرل. غير أننى أعتقد أنه من الصواب القول بأن كتابات شوتز تعانى من بعض المشكلات وأوجه القصور الأساسية وإن ذلك كان بصورة معدلة، وأكثر حساسية من تلك التى عانت منها فلسفة هوسرل الفينومينولوجية الترانسندنتالية. وتتمثل هذه المشكلات فى مشكلة كيفية صياغة الواقع "الخارجى" فينومينولوجيا، سواء بمفهوم العالم الطبيعى أو بمفهوم "واقعية" Facticity العالم الاجتماعى. ومنها أيضا ما يسمى "بمشكلة الآخرين" (البين ذاتية أو العلاقة بين الذوات)، والتى تظهر بوضوح إما على مستوى الأنا الترانسندنتالى، أو على المستوى الأكثر مادية المتعلق باستيعاب وتحليل وجود الجماعات بوصفها بناءات تعلو على مستوى الأفراد.

الاثنوميثودولوجيا*:

لعل هناك ما يبرر لنا القول بأن الفينومينولوجيا فلسفة تسير نحو حتفها، على

* الاثنوميثودولوجيا: Ethnomethodology صك هذا المصطلح عالم الاجتماع الأمريكى هارولد جارفينكل. ولعله من الجدير بالاعتبار أن نشير إلى أن المصطلح يتكون من جزئين: إثنو Ethno، وهى تشير إلى مخزون الفهم أو المعرفة البدهية العامة المتاحة لأعضاء المجتمع، والشق الثانى هو ميثودولوجى methodology والذى يشير إلى المناهج أو الاستراتيجيات التى يستخدمها الفاعلين فى أطر مختلفة لكى يجعلوا من أفعالهم أفعال قابلة للفهم أو بتعبير جار فينكل أفعالا مبررة. وتسمح هذه الاستراتيجيات بتحقيق الاتصال الناجح خلال أنشطة الحياة اليومية وهكذا فإن الاثنوميثودولوجيا هى دراسة الاستراتيجيات التى يستخدمها عوام الناس وأحادهم لكى يفهموا ما يفعله الآخرين وعلى وجه الخصوص ما يقوله الآخرين. ومن هنا فإن تحليل الخطاب واللغة تحتل مكانة مركزية فى إطار هذا الاتجاه. وقد ظهرت الأنثوميثودولوجيا إلى حيز الوجود كنتاج للتفتت الذى طرأ على الاجماع الأرثوذكسى (المحافظ)فى علم الاجتماع الأمريكى فى منتصف الستينيات، أى نتيجة لتراجع أهمية الوظيفة كنظرية موجهة لعلم الاجتماع الأمريكى. وتنهض الأنثوميثودولوجيا على المزاوجة ما بين اتجاهات فلسفية ذات مشارب متنوعة: الفينومينولوجيا من ناحية وفيتجنشتين وفلسفة اللغة من ناحية أخرى. وثم فكرتان مركزيتان تتمحور حولهما الاثنوميثودولوجيا هما: الإشارية indexicality والانعكاسية reflexivity. وتشير الأولى إلى واقع أنه ليس هناك شئ يمكن أن ننظر إليه باعتباره تعريف واضح وشامل لأى كلمة أو مفهوم فى أية لغة، ذلك أن المعنى يكتسب بالإشارة إلى كلمات أخرى وإلى الإطار الذى تنطق فيه الكلمات. ومن هنا فإنه يمكننا دائما أن نسأل " ماذا تعنى ؟ " جملة ما. وليس هناك إجابة نهائية على هذا السؤال. أما الانعكاسية فهى تشير إلى واقع أن فهمنا للنظام إنما هو نتاج لعملية تخاطبيه: إنه يتخلق من خلال الحديث. بينما أننا عادة ما نفكر بأنفسنا وكأننا نصف نظاما موجود وجودا مسبقا. فبالنسبة للانثوميثودولوجيين، أن نصف موقفا هو أن نخلقه فى ذات الوقت. وتمثل كل من هاتين الفكرتين جزء من النقد الراديكالى لعلم الاجتماع التقليدى.انظر: Marshall, Gordon Oxford Dictionary of Sociology. Oxford University Press. 1998: 203-205. (المترجم).

الرغم من التأثير الذى مارسته الأفكار الفينومينولوجية على علم الاجتماع. ففى أوساط الفلاسفة الأوروبيين* ، ازدهرت الفلسفة الوجودية فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، إزدهارا كان أشبه ما يكون بجاذبية الفضيحة، ثم ما لبث هذا الازدهار أن ضعف بشدة، وتحول الاهتمام نحو مجالات أخرى، وظهرت اتجاهات جديدة فى تلك الفترة. وقد حرص الفلاسفة البريطانيون والأمريكيون – فى بريطانيا بصفة خاصة – دائما على التباعد عن الفينومينولوجيا، وكان بديل "الوجودية الفينومينولوجية"** ، الذى يجمع ما بين المصطلحات الفنية المعقدة والقلق الأخلاقى

---

* يستخدم جيدنز هنا تعبير Continental ليشير إلى كافة الفلاسفة الأوروبيين عدا الفلاسفة الإنجليز، وهو أمر شائع كنوع من الترفع الإنجليزى على بقية القارة (المترجم).

** لا يوجد فى القواميس والمعاجم الفلسفية التى رجعنا إليها – بما فى ذلك موسوعة لالاند الفلسفية – معالجة مستقلة لهذا المصطلح. والإشارة هنا فى الأغلب إلى الفيلسوف الوجودى جان بول سارتر وفلسفته التى تأثرت بالظاهريين من أمثال هوسرل وهيدجر وياسبرز وغيرهم. ويميز شراح سارتر بين ثلاثة مراحل فى تطوره الفكرى هى: السيكولوجية الفينومينولوجية، والانطولوجيا الفينومينولوجية والوجودية الماركسية. وعلى ذلك فالإشارة هنا إلى المرحلة الثانية من مراحل التطور الفكرى لسارتر التى نشر فيها "الوجود والعدم" والذى ينم عنوانه "الفرعى" بحث فى الانطولوجيا الفينومينولوجية" عن طابع هذه المرحلة. ويذهب سارتر إلى القول بأن الإنسان موجود وكذلك الطاولة التى يكتب عليها. ولكن وجود الإنسان يختاره هو، فهو وجود له أو وجود لذاته. أما الطاولة فلا تختار وجودها، فالإنسان يختاره لها ووجودها لذلك وجود ليس لذاته ولكنه وجود فى ذاته، وهو لا يخلق قيمة. بل الإنسان يخلقها لها، والإنسان هو خالق القيم والوجود لذاته يخلق ويمنح ويضفى ويهب. وعندما يعى الإنسان ذاته ووجوده يحس بالنقصان وهو ما لم يكن يحسه من قبل وهو نقصان لأنه يريد أن يكون ما ليس هو الآن، فهو يريد أن يكون وجوده كاملا كوجود الأشياء أى وجوداً فى ذاته. وهذا مستحيل لأنه لا يمكن أن يكون شيئاً وأن يعى الأشياء فى الآن معاً. ومع ذلك يتوق الإنسان أن يكون موجوداً فى ذاته ولكن ذلك لا يتحقق أبداً لأن ذاته دائمة الفرار منه، وبُعدها عنه لازمة من لوزام الوجود بل نقيضة للوجود. والعدم لازمة أخرى للوجود والحرية هى اختيار العدم والوجود وجود للعدم، ولكن رغم أن ما تختاره مآله العدم، فحرية اختيارك تجعلك مسئولا عما أخترت. والمسئولية تدفع إلى العمل والعمل هو الإنسان والإنسان هو أفعاله، وهو يفعل ليستكمل النقص فى الوجود لأن الوجود الخارجى وجود فى ذاته لا يعى وجوده والإنسان يريده وجوداً لذاته. ورغم أن الإنسان موجود لذاته إلا أنه موجود مع الآخرين وعندما يراه الآخرون يحس بالخجل، وخجله مصدره نظرة موضوعاً لنظرهم ومن ثم فالوجود مع الآخرين وجود صراع، يصراعهم ويصارعونه حتى لا يستحيل أحدهما موضوعاً للآخر وبذلك يستحيل الاثنان ذاتاً وموضوعاً وبين وجود كما اعيه ووجودى كما يعيه الغير فاصل هو حرية الغير. لمزيد من التفصيلات، انظر فى ذلك، عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. القاهرة. مكتبة مدبولى. 1999 ص ص: 699 – 704؛ وكذا، محمود رجب. الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين. الإسكندرية. مكتبة منشأة المعارف. 1970: 116 – 130. وأيضا أندريه لالاند. موسوعة لالاند الفلسفية. ترجمة خليل أحمد خليل. بيروت – باريس. منشورات عويدات. 1996 الجزء 1، 2: 387 – 388؛ 973 – 974 على التوالى (المترجم).

وقد اتخذ هبرماس فى كتاباته المبكرة من نظرية التحليل النفسى – فى صورتها المثالية على الأقل – مثلا لشكل العلاقة بين التفسير الهرمنطقى والتفسير الناموسى والنظرية النقدية. تقول عبارة هبرماس "إن النموذج الوحيد الممكن للعلم هو ذلك الذى ينطوى على منهجية عاكسة للذات" (54). فالتحليل النفسى هو أولا وقبل كل شئ تفسيرى، ذلك أن مايهدف إليه المحلل من عملية التحليل هو التوصل إلى فهم التعبيرات اللفظية Verbalization للشخص موضوع التحليل، وأن يوضح معناها المضمر (أو الدفين)، وهو هدف يتحقق من خلال الحوار. بيد أن نظرية التحليل النفسى وممارسته لا تبقى حبيسة المستوى الهرمنطقى وحده، إذ أن أحد الأهداف الرئيسية للتحليل النفسى هو أن ينقب فيما وراء الوصف الذى يقدمه المريض لخبراته لكى يقدم تفسيرا سببيا لكونها تصورات مشوهة أو لأنها تحجب أشياء ليس من الممكن التوصل إليها عن طريق الوعى. وفى خضم عملية العلاج بالتحليل النفسى، ينتقل المحلل بصفة مستمرة من مستوى أو إطار مرجعى معين إلى مستوى أو إطار مرجعى آخر، وهكذا يفسر لنا ما هو كامن وراء الفهم المشوه للذات الفردية. هذا الانتقال الضرورى ما بين الهرمنطيقا والخضوع للنواميس لم يرد صراحة فى كتابات فرويد الأصلية. ومن هنا ينبع الخلط بين مفاهيم مثل "الطاقة" الذى يستخدم كنوع من المماثلة للقوة الفيزيقية، والمفاهيم الأخرى (كالرمز وغيره) التى تشير إلى فئات "ذات معنى". إن ما يربط اللحظة الهرمنطيقيه والسمة الناموسية ويحافظ فى نفس الوقت على التوازن بينهما فى موقف المواجهة بين المريض والمعالج فى التحليل النفسى، هو فى رأى هبرماس الرغبة فى الانعتاق (أو التحرر) والتى تعد بمثابة الحافز إليه. فالعلاج بالتحليل النفسى، يقوم فى حالة نجاحه بتحويل العمليات اللاشعورية التى تدفع الفرد إلى التصرف بطرق لا تخضع لسيطرته الإرادية إلى أنماط واعية من الفعل خاضعة لسيطرة عقلة الواعى. فالتحليل النفسى يلعب دورا حاسما من خلال تعميق المعرفة بالذات فى تحرير الشحص من عوامل الشد والجذب التى تدفع أنشطته دون تدخل من جانب الوعى.

= Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 130-132 ;وأيضا William Outhwaite and Tom Bottomore ; et. al (eds.). The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers. 1996: 232- 235(المترجم) .

هذا التقسيم للعلوم الاجتماعية الذى يميز فيه هبرماس فى أعماله المبكرة بين الأبعاد الإمبيريقية التحليلية – الناموسية – والهرمنطيقية والنقدية يتكامل مع بعضه البعض بواسطة سلسلة من التصنيفات الإضافية التى تربط ما بين ابستمولوجيا العلوم الإنسانية وموضوع دراستها. ويرتبط هذا التقسيم الثلاثى المشار إليه بثلاثة أشكال من "الاهتمامات المعرفية" "Cognitive Interest" التى تعنى البشر فى علاقتهم بالعالمين الاجتماعى والطبيعى. فالمعرفة الامبيريقية التحليلية تتجه فى المقام الأول إلى مسألة السيطرة التقنية أو الهيمنة التقنية على مجموعة من العلاقات السببية. (هذا النوع من المعرفة لا يمكن فى رأى هبرماس أن يكون "محايدا" أبدا، وثمة ميل من جانب أحد المدارس الوضعية إلى النظر إليه بوصفه نموذجاً أوليا Prototype لكافة أشكال المعرفة التى تفضى إلى خلق مشروعية مقنعة لنظم الهيمنة – وترتبط هذه القضية ما بين كتابات هبرماس وكتابات "الجيل الأول" لمدرسة فرانكفورت ومن قبلهم لوكاتش* Lukacs). أما الهرمنطقيا، من ناحية أخرى، فإن توجهها الأساسى نحو فهم مشاركة الفاعلين فى الحياة القائمة على التفاعل بين الذوات. ومن ثم فإنها تصب اهتمامها على تطوير الاتصال الإنسانى وفهم الذات. وترتبط النظرية النقدية "بالسعى نحو الخلاص"، لأنها تهدف إلى تجاوز كلا النمطين السابقين من الاهتمامات، كل على حدة، من خلال سعيها لتحرير الأفراد من الهيمنة، ليس فقط من هيمنة الآخرين، وإنما تحررهم أيضا من خضوعهم لقوى لا يفهمونها أو لا يتحكمون فيها (بما فى ذلك القوى التى يخلقها البشر أنفسهم).

---

*جورج لوكاتش Lukacs, Gyorgy (1885–1971) فليسوف مجرى وناقد أدبى من مواليد بودابست ودرس بجامعتها حيث حصل على الدكتوراه عام 1906، وتلقى دراسة خاصة فى جامعة هيدلبرج على يدى هنريش ريكرت خلال الفترة من (1912–1915). وقد ألف لوكاتش العديد من الكتب ونشر الكثير من المقالات على أن أكثر أعماله النظرية شيوعا – وهو أيضا أحد أعماله المبكرة – هو كتاب "التاريخ والوعى الطبقى" المنشور عام 1923. وقد حاول لوكاتش فى هذا العمل أن يطور نظريته حول الوعى الطبقى وأعاد تقييم مكانة هيجل بالنسبة للماركسية وطور نظرية عن الأغتراب والتشيؤ قبل اكتشاف مخطوطات ماركس حول الموضوع ونشرها. ولقد كان لوكاتش واحداً من زعماء الحركة الشيوعية المجرية وكان عضواً نشطاً فى الكميونه المجرية عام 1919، وشغل منصبا فى الحكومة قصيرة العمر التى تشكلت فى أعقاب الانتفاضة الشعبية المجرية ضد الهيمنة السوفيتيه عام 1956. ويعد لوكاتش أحد الأباء المبكرين الذين اثروا فى صياغة أفكار النظرية النقدية. انظر فى ذلك

Outhwaite, W. and Bottomore, T. et. al; (eds.). The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers. 1996: 734. (المترجم).

وترتبط هذه المجموعات الثلاث من عناصر الاهتمام المعرفى فى بعض العلوم الاجتماعية ببعض التمييزات المفاهيمية الواقعية الأساسية التى طورها هبرماس. ويتعين أن ينصب أحد مجالات الاهتمام الأساسية للتحليل الاجتماعى على الفعل الرشيد الهادف Purposive rational action أو ما يطلق علية فيبر (Zweckrationalitat)، وهو ما يطلق عليه هبرماس ببساطة تعبير "العمل"، والذى يشير "إما إلى الفعل الذرائعى أو الاختيار الرشيد أو التلازم بينهما". ويعتمد الفعل الذرائعى على المعرفة الامبيريقية المؤسسة على الملاحظة الامبيريقية أو الخبرة. مثل هذه المعرفه تضئ الطريق لاتخاذ القرارات الفنية المتعلقة باستراتيجيات الاختيار الرشيد. وينبغى أن نميز مفاهيمياً بين الفعل الرشيد الهادف من ناحية، وبين "التفاعل" Interaction الذى يشير إلى عمليات الاتصال بين الذوات والرمزية المحكومة بالمعايير المتفق عليها، من ناحية أخرى، (أو بتعبير وينش "القواعد") والتى يتم التعبير عنها بلغة الحياة اليومية. أما سياق المعانى الذى يسم تفاعلات الحياة اليومية فينبغى أن يفهم هرمنطيقياً بواسطة كل من الباحث الاجتماعى والمشاركين فى تلك التفاعلات. ولكن الباحث الاجتماعى يمكن له أن يستفيد من الطابع الانعكاسى للحديث: واقع أن اللغة الدارجة تمثل ما وراء اللغة ذاتها، وفى ذلك يستوى الباحث مع العامة. أما بالنسبة لأفكار "العمل" و"التفاعل"، فيمكننا أن نضيف الفكرة الخاصة بتقييم الفعل الإنسانى فى ضوء معايير شاملة للإستدلال تحددها مهام النظرية النقدية. فمعايير الرشد هذه يجب أن يتم التفرقة بينها وبين الشكل التقنى للرشد الهادف، ولكنها فى رأى هبرماس موجودة "فى التاريخ" بذات القدر الذى توجد به الأخرى. إن تقدم الفهم الإنسانى للذات يتحرك باتجاه تحرير الفرد من قيد السببية (التى يتبدى فيها سلوكه كما لو كان مجرد سلسلة من الوقائع التى تحدث "فى الطبيعة") من خلال توسيع نطاق الفعل الحر.

ولا شك فى أن تأكيد فلسفة جادامر على مركزية اللغة، وبخاصة الحوار داخل "الجماعات اللغوية" وبين بعضها البعض قد قرب ما بين الهرمنطيقيا والمدارس الرئيسية فى الفلسفة الحديثة. وقد نتفق بذلك مع ريكور حين يكتب معلقا فيقول: "إن اللغة هى الأرضية المشتركة التى تلتقى عليها مؤلفات فيتجنشتين مع الفلسفة اللغوية الإنجليزية، وفينومينولوجيا هوسرل وهيدجر، وأعمال مدرسة

بولتمان* Bultmann والمدارس الأخرى فى تفسير العهد الجديد، ودراسات التاريخ المقارن، والدين، وأنثروبولوجيا الأساطير، والطقوس والمعتقدات، وأخيراً التحليل النفسى" [55]. إن تحليل جادامر يباعد ما بين وجهات نظره والتراث القديم لمدرسة العلوم الإنسانية، إلى الحد الذى يترتب عليه، أنه بتأكيده المعنى "الشائع" الذى يتم التوصل إليه من خلال التعبيرات اللغوية المشتركة يمكن أن يهجر "المنهجية الفردية بشكلها المعروف فى كتابات ديلثى المبكرة (وفى كتابات فيبر أيضاً). وهناك بالإضافة إلى ذلك بدون شك نقطة التقاء لم يتم بحثها فيما بين الهرمنطقيا ونقد الامبيريقية الكلاسيكية الذى يستمد روافده من فلسفة العلوم، إلى الحد الذى يسعى كل منهما إلى رفض تلك الفلسفات الشغوفة بالبحث عن "نقطة البدء". مرة أخرى يصوغ ريكور هذه القضية بإقتدار فى معرض حديثة عن ضرورة البحث عن "طريق ثالث" "Third way" فى الفلسفة كجزء من نقده للفينومينولوجيا الترانسندنتالية. فلقد خلص هذا المذهب من مذاهب الفينومينولوجيا الفلسفة من أحد أوهامها، ألا وهى النزعة الموضوعية، "التى تضيع فيها الذات وتصبح نسياً منسياً فى هذا العالم". ولكن هوسرل استبدل هذا الوهم بوهم آخر ألا وهو الإلهام الإنعكاسى (التأملى) للفاعل.

---

* مدرسة بولتمان، نسبة إلى ردولف بولتمان (Bultmann, Rudolf(1976-1884 وهو لاهوتى وفيلسوف وجودى ألمانى مؤمن، لم يجد حرجاً فى الإستعانه بمفاهيم هيدجر الوجودى الملحد، فهو مثله يرى أن الإنسان موجود حر تتحدد ماهيته بالمواقف التى يختارها لنفسه، وأن له محددات= =مقدوره عليه، وأنه مكلف، ألقى به إلقاء فى العالم ليفكر بنفسه ويعاين طريقة فيه، وأن منا من يسقط ومنا من يعيش وجوداً اصيلاً عن إيمان صادقا. وكان بولتمان رائداً لحركة نزع الطابع الميثولوجى عن المسيحية. وقد كان إبناً لقس لوثرى ودرس فىجامعات ماربورج وجيسن وقد عارض النظام الهتلرى فى أوج قوته جهاراً نهاراً. وتتبع خصوبة تحليلات بولتمان من المقابلة التى يقيمها بين الفكر اليونانى القائل بأن السماء والأرض والآلهة والبشر تسوسهم جميعاً كلية قدرة العلاقات العقلية، وبين فكر الكتاب المقدس الذى يفسح مجالاً يسميه بـ "غير القابل للتموضع" (الأنت الإنسانى والإلهى، الحدث، اللقاء مع الآخر). هذه الثنائية القطبية هى التى توجه قراءاته الأصيلة لكتاب "العهد الجديد: إنجيل يوحنا" (1941)، "لاهوت العهد الجديد" (1953)، "يسوع المسيح والميثولوجيا" (1958). وهو يرفض التأويل الساذج للأناجيل باعتبارها حكاية لعاملين فى صراع، أحدهما يمثله إبليس والشياطين وقوى الشر فى العالم والآخر يمثله الله والملائكة والمؤمنون ويعلن عن رأيه بضرورة تطوير تفسير عصرى يناسب العقلية العلمية الحديثة، وهو لا يجد سبيلاً إلى ذلك إلا الاستعانة بالوجودية لإفهام الناس معنى الإنجيل. ومن= =هذه المقابلة الأصيلة للأناجيل يستخلص بولتمان نقداً للمؤسسة الكهنوتية: فالكنيسة بتسلسلها الهرمى وأسرارها المقدسة "تموضع"، أى أنها فى التحليل الأخير تحط الإلهى إلى واقع دنيوى، ويبلغ هذا الانحطاط ذروته فى النظام البابوى، ولكنه يطال أيضاً بعض أشكال البروتستناتيه. انظر فى ذلك. عبد المنعم الحفنى. مصدر سابق: 338-339؛ وأيضاً جورج طرا بيشى. مصدر سابق: 207-208 (المترجم).

وإذا كانت كتابات جادامر قد نجحت فى تجنب بعض المشكلات التى واجهت المرحلة الأولى للهرمنطيقا، إلا أنها خلقت مشكلات من نوع جديد. وقد محص هبرماس عدداً منها تمحيصا دقيقاً وشاملاً. فالتحليل الهرمنطيقى الخالص للعلوم الاجتماعية يستبعد من المجال إمكانية تحليل الفعل الاجتماعى فى إطار أكثر رحابة من هؤلاء الفاعلين الموجودين فى ظل تقاليد معينة ذات قيمة تفسيرية هامة بالنسبة لهم، ويعد هذا شرطاً ضرورياً لإمكانية قيام العلوم الاجتماعية. فضلاً عن ذلك، فإن المشكلات التى يثيرها نموذج الحوار بالشكل الذى طوره جادامر، تحتل ذات القدر من الأهمية. فجادامر يذهب إلى القول بأن "الهرمنطيقا تمثل نسقاً فكرياً يضمن التوصل إلى الحقيقة" [56]. ولكن هذا يعنى ضمناً أن الحقيقة تتلازم مع الوجود بوصفها جزءاً لا يتجزأ منه، وهو الخطأ الأساسى الذى تقع فيه الفينومينولوجيا الوجودية وهو خطأ لا يعالجه لجوء جادامر للاستعانة بالديالكتيك (الجدل). وقد علق بيتى Betti على ذلك قائلا أنه "بينما يضمن تفسير جادامر للهرمنطيقا الوحدة الداخلية للمواد التى يجرى تفسيرها، سواء كانت عملاً أدبياً، أو أفعال أفراد ينتمون إلى فترة تاريخية غابرة أو إلى ثقافة أخرى، فإنه يستبعد إمكانية التساؤل عن "مدى صحة" التفسير الذى تم تقديمه ولا يرى فى ذلك أية مشكلة. وفى رأى بيتى هناك أربعة أسس للهرمنطيقيا، لم يتعامل جادامر إلا مع ثلاثة منها فقط: أن الموضوع يجب أن يفهم فى ضوء ظروفه وطبيعته الخاصة بوصفه ذاتاً (وهو ما يسمى مبدأ: الاستقلالية الهرمنطيقية)، ويجب أن يفهم الموضوع فى سياقه (وهو ما يسمى مبدأ: تماسك المعنى) وأن يمتثل لما يطلق عليه بيتى واقعية خبرة المفسر (وهو ما يسمى مبدأ: الفهم المسبق). ولكن ثمة مكون رابع لا يظهر فى عمل جادامر، على الرغم من أنه يشكل الأساس الذى تنهض عليه العناصر الثلاثة السالفة الذكر. هذا المكون هو ما يطلق عليه "تكافؤ المعنى" ، أى أن تفسير الفعل الإنسانى لا يتسم بالكفاية إلا فى ضوء علاقته بمقاصد أو نيات الفاعل.

ولا يقف بيتى فى معسكر بمفرده فى توجيهه لهذا اللون من سهام النقد لوجهات نظر جادامر، وسوف أوضح ذلك فى هذا المقام. ففى رأى جادامر لا تشكل الهرمنطيقا منهجاً، كما أنها لا تستطيع أن تولد تفسيرات يمكن أن توصَف بأنها "صحيحة" أو "خاطئة" فى ضوء "ما يقصد الكاتب أن ينقله" إلى القارئ فى سياق النص. إن معنى النص لا يكمن فى القصد الاتصالى لكاتبه، ولكن فى العلاقة القائمة

بين النص وما يفهمه القارئ فى إطار تراث مخالف. وهكذا نلاحظ أن جادامر يسير فى خطى هيدجر فى قبوله بأن "اللغة تنطق بمعانيها"، أو كما يكتب هيدجر فى إحدى عباراته الغامضة قائلا "إن كلام الآخرين يتحدث إلينا فيما هو منطوق". وهكذا يختلف النص المكتوب اختلافا جماً عن الكلام، حيث يفترض الأخير مسبقاً وجود ذات متحدثة وأخرى يوجه إليها الحديث. إن العمل الأدبى له معنى فى ذاته، وهو يدعى "وجوداً مستقلاً" عن اللغة ذاتها. والظروف التى كتب فيها تعد ذات أهمية رئيسية للظاهرة الهرمنطيقية، فالنص يكتسب وجوداً ذاتياً مستقلاً عن وجود كاتبه.

وحيث أن فهم النص عملية وساطة خلاقة بين تقاليد مختلفة، فإن مثل هذا الفهم يصبح عملية مستمرة لا تتوقف، ولا يمكن لها أن "تكتمل" أبداً، إذا تبرز إلى حيز الوجود معان جديدة كنتاج لقراءة العمل وفي ضوء تقاليد جديدة. وتبدو جاذبية هذا التأكيد بالغة الوضوح. فالتعامل مع الفهم بوصفه نشاطاً إنتاجياً، غير مرتبط بمعايير دقة تفسير مقاصد الكاتب من عمله، كما هى الحال على سبيل المثال مع "القراءات" العديدة والمختلفة لأعمال ماركس التى أفرزتهاالأجيال المتعاقبة منذ القرن التاسع عشر. ولكن ثمة صعوبة واضحة تواجه هذا الرأى: ذلك أن تبنى قراءة معينة دون القراءات الأخرى يبدو كما لو كان أمراً اعتباطياً. وعلى ذلك فإن الحوارات الدائرة بين دراسى مؤلفات ماركس تبدو بذات المنطق كما لو كانت جهداً بلا طائل.

على أن جادامر حريص على ألا ينزلق إلى هذا النوع من "العدمية"، "فالحقيقة" عنده تتبدىٰ ثمرتها فى استكشاف الذات، حيث تكتشف العلاقة المتبادلة بين التقاليد، ومن شأن اللجوء إلى الالتزام بالتقاليد أن يلعب دوراً فى استبعاد القراءات البديلة من بين تلك القراءات النابعة من داخل التقاليد. ولكن مثل هذه الصياغة المفاهيمية غير قادرة على التعامل مع مقارنات القراءات المختلفة المستمدة من التقاليد المتباينة، ولا يمكن لنا بحق أن نعرف كيف يمكنها أن تتواءم مع الرؤى الأخرى النابعة من ذات "التقاليد" التى يتم تطبيقها لفهم النص، حيث أنها تبدو كما لو كانت تفترض أن التقاليد تتسم بالوحدة الداخلية والتماسك (كما يرى وينش بالنسبة "لأشكال الحياة"). وفى ضوء هذا كله، يصبح من المهم أن نوافق بيتى فى تأكيده على الحاجه إلى أن ندرك استقلالية الموضوع – النص بوصفه نتاجاً خاصاً بكاتبه – دون أن نقلل من مدى أهمية ما يريد أن يقوله جادامر. فثمة فارق بين أن نحاول أن نفهم ما قصده كاتب ما من وراء كتبه، وبين الكيفية التى قوبل بها النص من

جانب معاصرية من ناحية، وبين فهم دلالة النص بالنسبة لظروف عصرنا من ناحية أخرى.

إن الإقرار بمثل هذه الاختلافات يعيد تأسيس الهرمنطيقا بوصفها منهجاً. ويؤكد جادامر أنه يتعين ألا نخلط بين "الفهم" و"التفسير". فقراءة رواية معينة لا تتطلب عملية تفسير، فالرواية تستغرق القارئ بطريقة شبيهة بمرحلة ما قبل التأمل Pre-reflexive. إن رفض جادامر لاعتبار الهرمنطيقا "منهجاً"، قد أفضى به إلى تركيز مناقشته لها على النزعة المضادة للعلمية Anti-Scientism عند هيدجر، وهي مناقشة لها ما يشابهها في فلسفة العلوم، وبخاصة دعوة فايرآباند* Feyeraband إلى "التخلي عن المنهج". ولا تكمن أهمية هذه الأفكار مع ذلك في رفضها القاطع للمنهج، ولكن في الآثار المترتبة على عملية إعادة صياغة المنهج. ففي رأيي أن

---

* بول فايرآباند (1924-) Feyeraband , Paul فيلسوف من اصل نمساوى متخصص فى فلسفة العلوم والابستمولوجيا. درس فى جامعة فينيا وارتحل بعد ذلك إلى إنجلترا حيث تتلمذ على يدى بوبر ودرس بعد ذلك فى جامعة كاليفورنيا بركلى. وقد حقق شهرة علمية وذاع صيته بكتابه ضد المنهج (1975) الذى ارسى الأساس لفينومينولوجيا فوضوية، ونقد التجربة الانجلو ساكسونيه المعاصرة نقداً صارماً لم تسلم منه حتى عقلانية بوبر وهو يذهب مع بوبر إلى القول بأن القابلية للتكذيب وليس القابلية للإثبات هى السمة المميزة للعلم وأن أهميتها المعرفية تكمن على وجه التحديد فى تلك الإنجازات الثورية فى تاريخ العلم التى اقترنت بأسماء كوبرنيكوس وجاليليو واينشتاين. ويذهب فايراباند ويشاركه فى ذلك كون إلى القول بأنه من المحتمل أنه لا يوجد معنى مشترك ما بين نظرية ما والنظرية اللاحقة لها. ويجعل هذا من فكرة الاختيار الرشيد ما بين نظريات غير قابلة للمقارنة فكرة إشكالية. كما أنه يشجع نزعه الشك فوق المثالى فيما يتعلق بوجود النظريات المستقلة عن الواقع. ويقلل فايراباند من بين زمره من فلاسفة العلم من أمثال بوبر وكون و لاكاتوش وماكنتير وغيرهم من قدر المصداقية التى يتمتع بها الادعاء بوجود نظرية احادية فى التطور العلمى مشيرا إلى حجم التغيرات العلمية التى حدثت فى القرن العشرين. وهو يذهب أيضاً إلى القول بأن النظريات العلمية لا تنهض على الاستقراء ولا يتم اختبارها كل على حده استنادا إلى الأدلة الامبيريقية فقط، ذلك أنه ليس هناك شئ اسمه ملاحظات محايده نظريا. كما أن الأحكام التى يعتقد أنها تستند إلى أسس رشيدة فى تقويض دعائم النظريات المنافسة، عاده ما تستند إلى معايير لتقويم النظريات غير قابلة للمقارنة اصلاً. ويذهب بول فايرآباند فى مؤلفه "ضد المنهج" إلى أنه حتى فى العلوم الطبيعية فإن الباحثين عاده ما غيروا من موضوعات بحثهم والكيفية التى يبحثون بها. وبهذا المعنى، فلم يكن لدى هؤلاء الباحثين منهجا واحداً، والواقع أن العلم الواعد يتطلب إلا يكون هناك خضوع عبودى لمنهج واحد أحد، ويفضى هذا إلى وجود حالة من الفوضى المعرفية. ومن هنا فإن فايرآباند يعلن أنه ضد المنهج وأنه يفضل عليه الفوضى المعرفية. ومن بين كتبه الاخرى: العلم فى مجتمع حر (1978)، أوراق فلسفية (1988)، ثلاث محاورات فى المعرفة (1991). لمزيد من التفصيلات انظر على سبيل المثال. ج. طرابيشى. مصدر سابق، ومواضع متفرقة فى

Outhwaite, W; and Bottomore, T. et. al.(eds.). Op. Cit. 194, 312 , 466 , 468 , 497 , 548(المترجم).

الهرمنطيقا لا تتعلق إشكاليتها الأساسية بقضية فهم النص المكتوب فى حد ذاته، ولكن فى التوسط بين أطر مرجعية مختلفة للمعنى بصفة عامة. فضلاً عن ذلك، فثمة نوعين من المشكلات الهرمنطيقية تتعلق بكل من العلوم الاجتماعية والطبيعية، ولذلك فإنه من المهم أن نتتبع علاقاتهما بهذه العلوم. أما أولى هذه المشاكل فتتعلق بالطابع قبل التأملى (الانعكاسى) للخبرة، سواء فى مشكلة الطابع "قبل التفسيرى" للواقع الاجتماعى، أو فيما يتعلق بنمط "التخصيب النظرى" للملاحظات فى إطار العلوم الطبيعية (وهى بطبيعة الحال ليست مسألة مستقلة كلياً). وبهذا المعنى فإنه من الصحيح تماماً أن نؤكد أن قراءة رواية ما، أو الحديث مع أحد المعارف على قارعة الطريق ليست أنشطة "تفسيرية"، ولكنها تمثل جزء لا يتجزأ من "وقائع الحياة" التى تشكل فى حد ذاتها الشرط المسبق الذى يتم الاعتماد عليه ضمنياً لفهم" هذه الأنشطة. غير أنه لا يمكن اعتبار مثل هذه التفاعلات اليومية قبل تأملية (انعكاسية) كلياً. كما أن التطبيق التأملى (الانعكاسى) "لاجراءات التفسير" يعد أمراً أساسياً لاستمراريتها – كما أوضحت الاثنوميثودولوجيا ذلك – فالفاعلين الاجتماعيين المؤهلين لديهم مناهج مشتركة للتفسير الاجتماعى، ومن هنا فإن مصطلح "الاثنوميثودولوجى" ينطبق بدقه على هذه الوضعية. فالمنهج – إذن – ليس شيئاً قاصراً على العلوم الاجتماعية والطبيعية دون غيرهما، على الرغم من أنه أساسى بالنسبة لهما، وعلى الرغم من أن معايير تقويم "النتائج" فى العلوم الطبيعية تتعارض – جزئياً – مع العمليات التفسيرية للحياة اليومية.

وثمة تعارض هام وبناء بين الهرمنطيقا النصية، كما يقدمها جادامر، وتحليلات المعنى التى طورها الفلاسفة الانجلوساكسونيون المحدثون. فحيث يسعى جادامر إلى تهميش الدور الذى تلعبه مقاصد الفاعل فى عملية فهم النص، حاول بعض الفلاسفة الإنجليز أن يوضح "المعنى" فى ضوء المقاصد مباشرة (انظر ص126 وما بعدها). ولعله من المهم أن نشير إلى أن عدداً قليلاً من الفلاسفة قد أبدى اهتماماً بما تنطوى عليه عملية فهم النص المكتوب. وسوف أذهب لاحقاً إلى القول بأن النظريات "القصدية" Intentionalist للمعنى بوضعها الراهن لا يمكن الدفاع عنها، شأنها فى ذلك شأن نقيضها فى الفينومينولوجيا الهرمنطيقية القائلة بأن "اللغة تتحدث عن نفسها". بتعبير بالغ البساطة، إذا كان أحد هذين الموقفين النظريين قريباً من "المثالية الذاتية" Subjective Idealsim، فإن الآخر يقترب من "المثالية

الموضوعية" Objective Idealism. فأول هذين الإتجاهين يرتبط ارتباطـــا وثيقـا بالتفسيرات الذاتية للفعل والمعنى، ولكن ليس فى الحالات التى يخضع فيها خضوعاً مباشراً لتأثير فيتجنشتين.

ويعتمد جادامر اعتماداً شديداً على هيدجر فى افتراضه أن "المقـاصد التـى يسعى الكاتب إلى توصيلها" لا يمكن أن تستعاد، ذلك أن هنـاك هـوة وجوديـة أو أنطولوجية بين الماضى والحاضر، فالوجود آنى أى هو وجود فى زمن محدد ولذلك تنطوى المسافة الزمنية ضمناً على تباين الوجود. وعلى الرغم من أن جادامر يذهب إلى أبعد من الحدود التى وقف عندها فيتجنشتين فى معرض مناقشـته للمباريـات اللغوية، خلال إبرازه للدور التوسطى للتقاليد فى عملية الحوار، فإن موقفه الفكـرى يبدو فى بعض جوانبه الأساسية بمثابة إعادة إنتـاج لشـلل الحـس النقـدى عـن فيتجنشتين. إن المباعدة بين التقاليد، وما يترتب عليها من اسـتبعاد الوقـائع التـى انصرمت، يقضى على إمكانية إخضاعها للنقد، وهذا هو ما يصر عليه هبرماس.

وليس من بين أهدافى أن أطوار أى نوع مـن التحليـل الشـامل لصياغـة هبرماس للنظرية كما قدمها فى أعماله المتأخرة، وسوف أتناول بالمعالجة جوانـب محددة فقط من فكرته حول "الكفاءة الإتصاليـة" Communicative Competence، وبخاصة فى علاقتها بما يطلق عليه الإتصال "السوى" فى مقابل الإتصال "المشـوه". ويقترح هبرماس فكرة الكفاءة الإتصالية كنظير لمفهوم تشومسكى* "للكفاءة اللغوية" Linguistic Comptence، وإن كانت متميزة عنها مع ذلك. فرؤية تشومسكى رؤية "ناموسية"، وهى تقف عند الحدود الهامشية للاتصال بوصفه ظاهرة بين الـذوات، لا يمكن لمفهوم تشومسكى أن يوضحها بالقدر المناسب. فالوحدات الدلالية، أو المعانى

---

* تشومسكى، ناعوم Chomsk , N. فليسوف ولغوى ومنظم سياسى أمريكى، ولد فى فلادلفيا عام 1928، و تلقى تعليمه بجامعة بنسلفانيا وقد درس بمعهد ماساتشوستس للتكنولوجيـا منـذ عـام 1955. نشر العديد من المؤلفات فى اللغويات وصاغ مفـهوما جديـداً لبنيـة القواعـد اللغويـة باعتبارها ذات طابع وجدانى وليست مكتسبة. فضلاً عن ذلك فإن له إسهاماته فى مجال النظريـة الاجتماعية، حيث انخرط فى نقد لا هواده فيه للمجتمع الامريكى والسياسة الخارجية الأمريكيـة تجسدت فى مؤلفه المنشور عام 1969 بعنوان "القوة الأمريكية والمواطنون الجدد". وهـو يصـر على الفصل بين هذين. المجالين لنشاطه ويؤكد على ضرورة معالجة كل منهما على حده. انظر: Outhwaite , W; and Bottomor. T. et.al. (eds). Ibid. 729(المترجم).

ليست مجرد ملامح مجردة للذخيرة اللغوية للأفراد، ولكنها تتخلق من خلال التفاعل أو الحوار بين الذوات. فلكى يستطيع المتحاورون أن يولدوا معان، فلا يكفى أن يتمتعوا بقدر من الكفاءة (أى الخضوع للنواميس بمفهوم تشومسكى)، بل يجب أيضاً أن يهيمنوا على الأطر الاجتماعية التى تحول المعرفة باللغة إلى فهم للآخرين. "إن خلق موقف للإتصال المحتمل من خلال اللغة اليومية ينتمى بحد ذاته إلى مجال الكفاءة العامة للتحدث المثالى" (57).

ويميز هبرماس بين اثنين من الملامح العامة للغة العامية يعدهما ضرورة أساسية لكى تتوافر إمكانية التواصل: أولا، وسيراً على هدى أوستن، السيطرة على مجال واسع ومتنوع من طرق الأداء التى تميز مواقف الكلام مثل "الوعد"، و"الإعلان" و"التوسل" وما إليها. وثانيا، عناصر الإثبات (أى التعبيرات الإشارية بمصطلح بارهيلل) مثل "أنا" و"أنت" و"هنا" وغيرها، التى تسم العلاقات بين المتحدثين أو تسم علاقتهم "بالموقف" الاتصالى. ويمكن التعبيرعن السيطرة على هذه الملامح فى صورة مجموعة من "العموميات" المؤسسة للحوار أى ملامح عامة لمواقف الكلام تيسر تحقق الفهم المتبادل أثناء عملية الإتصال. وتشمل هذه العموميات على مايلى:

1 لضمائر الشخصية ومشتقاتها التى توفر نسقا مرجعيا للتفاعل. وتقتضى هذه أولا وقبل كل شئ الهيمنة على تأمل (انعكاسية) "أنا" و"أنت" وما أمثله "أنا" لك، وأن تدرك أنك أيضا "أنا" بالنسبة لنفسك فى ذات الوقت الذى تكون فيه "أنت" بالنسبة لى.

2 شروط الإثبات فى إطار الزمان والمكان والمحتوى، والتى تستخدم لتأسيس نسق مرجعى دلالى وهكذا يتأطر الحوار.

3 مصطلحات الخطاب والتحية، أو السؤال والجواب أو "الحديث غير المباشر"، كل هذه تشكل أساليب أداء ماوراء لغوية metalinguestic تميز فعل التحدث (أو حسب عبارة، "جارفينكل"، "تنظم المشهد الذى تصف ملامحه")

4 المصطلحات "الوجودية" التى تميز الأشكال المختلفة للوجود. وهى تعبيرات يفضى ظهورها كملامح مكونة لمواقف الحديث إلى وصفها بأنها – أى مواقف الحديث – تفترض التفرقة بين الجوهر والمظهر (ويتم مثل هذا من خلال "الإذعان"، "الإيضاح"، و"الخداع"، إلى آخره) والتفرقة بين الوجود والمظهر

(أى التفرقة بين العوالم الذاتية والموضوعية: "الإدعاء"، و"التأكيد" و"الشك"، إلى آخره) وبين الوجود والالتزام ("الطاعة"، و"الرفض"، و"التحذير"، إلى أخره).

ويفترض هبرماس أنه بوسعنا أن نبنى نموذجاً مثالياً للفهم المتبادل فى حالة "الحوار النظرى"، أى عند تجريد الحوار من عناصره غير اللغوية فى إطار فعل الكلام، الأمر الذى يحدث دائما فى الظروف الفعلية للاتصال. ويحدث هذا حيث يوجد اتساق كامل بين المشاركين، بحيث لايتأثر "الاتصال بعوائق ليست نابعة من بنيته ذاتها". مثل هذا الاتساق يتسم بثلاثة ملامح أساسية هى: تحقيق "إجماع غير مشروط" يتم التوصل إليه من خلال الاختبار الرشيد للقضايا المطروحة للنقاش، والفهم الكامل والمتبادل للآخر، والاعتراف المتبادل بالحق الأصيل للآخر فى أن يلعب دوراً فى الحوار بوصفه شريكا كاملا يقف على قدم المساواة مع شركائه الآخرين. ويفضى هذا بهبرماس إلى العودة إلى الاهتمام "بالحقيقة" فى معايير التفاعل الاتصالى. فالحقيقة، حسبما يقول هبرماس، استنادا إلى أطروحات ستراوسن Strawson لا ينبغى أن نبحث عنها فيما يضمن "موضوعية" الخبرة، ولكن فى إمكانية إثبات صدق الادعاء بالحقيقة من خلال الحوار (58). وحيث أن "الحقيقة" تعتمد على الحوار الرشيد، فإنها ترتبط مباشرة بتقويم العملية الاتصالية بوصفها "غير عصابية" (على مستوى الشخص)، و"غير إيديولوجية" (على مستوى الجماعة). فالحقيقة ليست خاصية للعبارة، ولكنها قضية فى موقف حوارى مثالى مفترض.

وتغطى كتابات هبرماس قدرا كبيرا من موضوعات اهتمام المدارس الفكرية التى عرضت لها فيما سبق، معتمدا على كل من الفينومينولوجيا الوجودية وفلسفة ما بعد فيتجنشتين، مع وعى واضح بالحدود المفروضة على رؤى أصحاب تلك الاتجاهات. ومع ذلك، فإن ما يعرضه علينا هبرماس لا يقدم لنا إطار مرجعياً مناسباً لتحليل المشكلات التى أود مناقشاتها فى هذا الكتاب. ويرجع هذا فى جانب منه إلى أن الهدف الأساسى لكتابات هبرماس، وهو تطوير إطار مرجعى للنظرية النقدية مستلهما التراث الفلسفى لمدرسة فرانكفورت يتقاطع مع الأطروحات التى أود أن أتناولها، كما يرجع أيضا إلى ما يعترى أفكاره فى رأيى من مشكلات ونواحى قصور جوهرية. وسوف أعمد فيما يلى إلى توضيح هذه الاعتراضات:

أولا: أصاب هبرماس كل الصواب فى اقتراحه القائل بأن العلوم

الاجتماعية تمزج ما بين الهرمنطيقا ومحاولات الكشف عن النواميس، ولكنها تميل إلى نموذج بالغ التبسيط مستعار من العلوم الطبيعية عادة ما يصاغ بطريقة تقليدية وحتى وضعية. والواقع أن هبرماس نادرا ما ناقش العلوم الطبيعية بصورة مباشرة، ولم يكن يشير إليها بالأساس إلا من حيث علاقتها بأشكال الإدعاءات أو "الاهتمامات المعرفية"، وفى إطار الهيمنة التقنية المرتبطة بهذه العلوم (والتى ترتبط بعلوم أخرى أيضا). ومن المهم أن نؤكد هنا أن الهرمنطيقا تتمتع بقدر من العمومية: فالنظريات العلمية تمثل أطر للمعنى شأنها فى ذلك شأن "المباريات اللغوية" تماما. ويتخذ "التفسير" فى العلوم الطبيعية أشكالا متعددة مثل ميادين البحث الأخرى. "فالتساؤل عن الأسباب" فى العلوم الطبيعية لا يكون موجها دائما نحو صياغة قوانين عامة، كما أن الإجابة على هذه النوعية من الأسئلة لا تنطوى بالضرورة على الإشارة إلى مثل هذه القوانين. أما فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية فإن "فهم" الفعل الانسانى (أى أن نجعل الشئ مدركاً عقليا فى داخل إطار معين للمعنى) يعنى عادة أن "نفسره"، أى أن نقدم تعليلاً يحل اللغز حلاً "مقبولا". (انظر ص239).

ثانيا: يبدو أن هبرماس يتفق مع معظم فلاسفة ما بعد فيتجنشتين فى استدماجه "للمعنى" فى تفسير الأفعال القصدية، بحيث أن تشخيص أو تحديد الأفعال تشخيصا منطقيا يتوقف على تحديد الأهداف التى صدرت من أجلها هذه الأفعال. ولكن من شأن هذا أن يفضى إلى مشكلات منطقية وسوسيولوجية لا نهاية لها، كما سأحاول أن أوضح تفصيلا فيما بعد، أن هذا الموقف يطوى تحت لوائه كافة إتجاهات النظرية الاجتماعية التى تتخذ مواقف متناقضة مع بعضها البعض، من ذلك على سبيل المثال اتجاهات كل من وينش وبارسونز.

ثالثا: أن تمييز هبرماس بين "العمل" و"التفاعل" يتأرجح بصورة غامضة بين الأنثروبولوجيا الفلسفية وعلم الاجتماع. فهذه التفرقة تبدو مشتقة من التعارض (النظرى) المجرد بين "التوجه نحو السيطرة التقنية" و"التوجه نحو الفهم". ولكن الاتساق المنطقى للمخطط يميل إلى مرواغه إمكانية تطبيقه على المستوى الأكثر واقعية للتحليل الاجتماعى. وفى رأى هبرماس أن "العمل" و"التفاعل"... يتبعان أنماط قابلة لإعادة البناء الرشيد مستقلة منطقيا عن بعضها البعض" [59]. وعلى حين أن هذا الفصل للتبرير الذرائعى عن الفهم المتبادل قد يمكن الدفاع عنه فى علاقته بمنطق الادعاءات المتباينة للمعرفة، فإن الأمر ليس كذلك فيما يختص بتحليل الفعل

الاجتماعى ذاته. وأيا ما كان تعريف العمل الذى نتبناه، سواء بالمعنى الشامل للممارسة أو بالمعنى الأكثر محدودية، أى تحويل الطبيعة من خلال النشاط الإنسانى، فإن العمل لا ينبع فقط من التبرير الذرائعى، (اللهم إلا فى حالة الاغتراب). كما أن التفاعل لا يهدف فقط إلى التوصل إلى الفهم المتبادل أو الإجماع، ولكنه يهدف إلى تحقيق غايات قد تكون متعارضة مع بعضها البعض. وينعكس ضعف موقف هبرماس هنا على نظريته النقدية التى تنتظم حول نموذج متسق "للحوار المثالى"، بحيث أنها تتخذ من التوصل إلى الإجماع من خلال الحوار الرشيد قضيتها الأساسية. ولكن كيف يرتبط هذا بالظروف التى تكون توجهات الصراع أو الهيمنة المستغلة فيها نحو توزيع الموارد النادرة ليست واضحة.

رابعا: إن استعانة هبرماس بالتحليل النفسى باعتباره نموذجا للنظرية والممارسة لكافة العلوم الاجتماعية فكرة لها جاذبيتها، لأنها تنطوى على كل الملامح التى يلفت إليها الانتباه مثل: توسط "التفسير" "بالشرح"، بما ينطوى عليه ذلك من السعى إلى توسيع نطاق الاستقلالية الذاتية الرشيدة للشخص المريض (موضع التحليل) من خلال حواره مع المحلل. غير أن هذه الفكرة تعانى من مشكلات واضحة، كما أقر بذلك هبرماس(60). فالتحليل النفسى يقدم نموذجا محددا للنظرية النقدية، ذلك أن العلاقة بين المحلل والمريض هى فى المحل الأول علاقة منحرفة بل هى تسلطية. مرة أخرى، يلجأ هبرماس إلى رسم صورة مثالية للتحليل النفسى. والأمر الأكثر أهمية هنا هو أن العلاج بالتحليل النفسى هو بمثابة مواجهة بين شخصيتين مستقلتين، يدخلان فى علاقة إرادية يتبدى فيها كل من التحليل الهرمنطيقى والسببى فى صورة الكشف عن الدوافع الخفية فقط. وعلى الرغم من أهمية ذلك، فإنه لا يعيننا كثيرا على أن نربط ما بين الكشف عن الفعل الإنسانى والخصائص البنائية للنظم الاجتماعية.

لا أود أن أدعى أن المناقشة المثارة فى الأجزاء السابقة جاءت شاملة وافية: ولكنى أود أن استخدمها فقط كخلفية يمكن فى ضوئها أن نطور صورة الجزء الباقى من الدراسة التى يحتويها هذا الكتاب. فمن بين القضايا الهامة التى أثارتها المدارس الفكرية التى تناولتها هنا، والتى لم تحلها أى منها حلاً "مرضيا" نذكر مشكلات الفعل، وخصائص الفعل، ومشكلات الاتصال والتحليل الهرمنطيقى، ومشكلات تفسير الفعل فى إطار منهج علم الاجتماع. وهى المشكلات التى تركز على معالجتها الأجزاء التالية من هذا الكتاب.

الفصل الثانى

الفعل وتوصيف الفعل ومقاصد الاتصال

اهتم جانب كبير من كتابات الفلاسفة البريطانيين والأمريكيين التى تأثرت بشدة بكتابات فيتجنشتين المتأخرة، بما فى ذلك تلك التى اتخذت منها موقفا نقديا، اهتمت بموضوع "فلسفة الفعل". وعلى الرغم من الكم الكبير لهذه الكتابات فإن حصيلتها فى الواقع جاءت هزيلة. وتعانى معالجة الكتاب الانجلو أمريكيين "لفلسفة الفعل" من ذات أوجه القصور التى تعانى منها فلسفة ما بعد فيتجنشتين ككل، وينطبق هذا حتى على أولئك الكتاب الذين لم يتأثروا مباشرة بأفكار فينجنشتين، أو يختلفون اختلافا جذريا مع بعض آرائه على الأقل. ومن أبرز أوجه القصور التى تعانى منها هذه المعالجات: عدم اهتمامها بمفاهيم البناء الاجتماعى، وتطور النظم الاجتماعية وتغيرها. هذه الهوة ليست مجرد نتاج للتقسيم المشروع للعمل التخصصى بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع، بل هى تعبر عن ضعف يعصف بأسس التحليل الفلسفى لطبيعة الفعل الإنسانى. والسبب الأكثر مباشرة لذلك الطابع المشوش للأدبيات المعاصرة لفلسفة الفعل هو العجز عن الفصل بين العديد من القضايا التى يجب التمييز بينها. ونشير هنا بالذات إلى قضايا: **صياغة مفهوم الفعل والعلاقة بين مفهوم الفعل ومفهوم القصد أو الغرض، وتحديد (توصيف) أنماط الفعل، ودلالة أسباب أو دوافع الفعل، وطبيعة الأفعال الاتصالية.**

مشكلات الفعل

من الواضح أن عامة الناس فى حياتهم اليومية يلجأون دائما إلى استخدام فكرة الفعل بطريقة أو بأخرى، على الرغم من أنه من المهم أن نؤكد هنا على أنهم يقومون فى أحيان أو مناسبات معينة فقط (فى قاعات المحاكم، على سبيل المثال) بتقديم تفسيرات للأسباب أو الكيفية التى يفعلون بها الأشياء فى صورة صيغ مجردة. فالناس عادة ما يقرون "بمسئوليتهم" عن نتائج أفعالهم، ويراقبون سلوكهم وفقا لتقييمهم، كما أنهم يؤسسون استجاباتهم على التفسيرات والتبريرات والأعذار التى يقدمها لهم الآخرون. ويختلف سلوك الشخص تبعا لما إذا كان الشخص قد اضطر اضطرارا "لا فكاك" منه لأن يسلك على نحو ما، أو أنه أتيحت له "خيارات" أخرى. فالشخص الذى يسقط صريع المرض، على سبيل المثال، قد ينجح فى فرض مطالب على الآخرين كأن يطلب العناية المفرطة به، أو التحلل من واجباته العادية بحجة المرض. فالمرض يعد على الأقل – فى الثقافة الغربية، وليس بالضرورة فى كل

الدنيا – شيئا لا حيلة للإنسان فيه. ولكن الأمر يستثير استجابة مختلفة إذا ما قدر الناس أن هذا الشخص "ليس مريضا فعلا"، أو أنه "متمارض" لكى يكتسب تعاطف الآخرين أو يتملص من تحمل مسئولياته. والواقع أن الحدود الفاصلة بين المرض والصحة ليست بالغة الوضوح، ويبدو ذلك فى حالة "الوساوس المرضية" التى قد يعدها البعض مسئولية المريض وأنه يستطيع أن يفعل حيالها شيئا، فى حين يرى البعض أن المريض لا يمكن أن يعد مسئولا عنها. وبقدر ما يعتبر الأطباء الوساوس عرضا مرضيا، فإنهم يستطيعون أن يحددوا حدودا مختلفة عن تلك التى يقبلها العامة. مثل هذا الالتباس أو التداخل بين الأفعال التى يعتبر الفاعلون مسئولين عنها، ومن ثم عرضة لأن يطلب منهم تقديم تفسيرات لها، وتلك التى تعد "أفعالا قاهرة"، وبالتالى تتيح أشكالا للمناوره أو الخداع حيث يسعى الناس إما إلى تجنب العقوبات المترتبة على أفعالهم أو إلى تحقيق نتائج معينة تبدو وكأنها إنجازات حققوها.

وثمة مبدأ عام فى نظرية القانون يقول أن الجهل بالقانون لا يعفى من العقوبة. هنا يعد الشخص مستحقا للعقاب استنادا إلى أنه "كان يجب عليه أن يعلم" كمواطن أن ما يفعله يمثل خرقا للقانون. وبالطبع فقد يحدث فى بعض الحالات أن يكون جهل الشخص عذرا مقبولا يعفيه من توقيع العقوبه كلية، أو يعد ظرفا مخففا (كأن يكون الشخص فى وضع لا يسمح له أن يدرك ما يمكن للشخص العاقل أن يدركه، مثل حالات "المرض العقلى"، أو بقدر أقل من التأكيد بالنسبة لفئات أخرى كالسائحين مثلا، الذين لا يتوقع منهم أن يكونوا على دراية بقوانين البلاد). بهذا المعنى تمثل النظرية القانونية تقنينا لممارسات الحياة اليومية، حيث الإقرار بالجهل بالآثار القانونية المترتبة على الأفعال الشخصية لا يعد مبررا لتجنب العقوبة الأخلاقية: فهناك أشياء بعينها من "المتوقع أن تكون معلومة" للكافة. بل إنه من الممكن أن يلام الشخص على إتيانه لفعل ما بغير قصد. وفى الحياة اليومية فإننا نميل إلى الالتزام بالقاعدة القائلة بأن "الفعل" = "المسئولية الأخلاقية" = "سياق التبرير الأخلاقى". ومن هنا فإنه من اليسير أن نفهم لماذا افترض بعض الفلاسفة أن مفهوم الفعل يجب أن يعرف فى ضوء مفهوم التبرير الأخلاقى، ومن ثم فى ضوء المعايير الأخلاقية وحدها.

وقد لجأ الفلاسفة فى كثير من الحالات إلى فكرة العرف أو القاعدة التى تتسم بقدر أكثر عمومية، وذلك فى ثنايا سعيهم لتمييز "الأفعال" عن "الحركات". ويسوق

بيترز Peters واقعة توقيع العقد كمثال لذلك. وهو يذهب إلى القول بأن هذه الواقعة تعد بمثابة فعل لأنها تفترض مسبقاً وجود معايير اجتماعية، فثمة فارق منطقى بين العبارة القائلة "أن فلانة عقدت اتفاقا"، وعبارة أنها "أنهت الاتفاق بمصافحة بالأيدى"، حيث أن العبارة الأولى تصف فعلا فى إطار علاقته بمعيار، فى حين أن الثانية لا يتوفر فيها هذا الشرط[1]. ولكن هذه التفرقة ليست مقنعة تماما. ذلك أن سعينا لتحديد ماهية الفعل، يفترض أننا مهتمون بالتفرقة ليس فقط بين عبارات تشير بطريقة ما إلى التحقق **الفعلى** للمعيار مثل "إن فلانة عقدت اتفاقا". ولكننا مهتمون أيضا بالتفرقة بين عبارات مثل إنها "كتبت بقلم" وأخرى مثل "إن يدها تحركت فوق الورقة".

وثمة أطروحة تشيع فى كتابات عدد من الفلاسفة مؤداها أن "الحركات" يمكن فى ظل ظروف معينة – وبخاصة تلك المرتبطة بعلاقة الحركات بقواعد أو أعراف معينة أن تعتبر أو توصف بأنها أفعال، والعكس بالعكس. أى أن الفعل يمكن أن "يوصف" بأنه يتكون من حركة أو سلسلة من الحركات (عدا ما يدخل فى نطاق أفعال الامتناع أو الأفعال السلبية). وينطوى ذلك على القول بوجود نمطين بديلين أو لغتين بديلتين يمكن أن نستخدم أيا منهما فى وصف نفس الفعل. وهناك قراءات معينة لعمل فيتجنشتين "المسكوت عنه" تكرس الاستنتاج القائل بأن ثمة فارق بين عبارة "إنه يرفع ذراعه" وعبارة "ذراعه يرتفع". على أنه من الخطأ القبول بمثل هذا الرأى إذا ما كان المقصود به القول بأن هناك أسلوبين بديلين، **كلاهما صحيح بذات القدر**، لوصف السلوك. ذلك أن الإشارة إلى فعل ما بوصفه "حركة" ينطوى على القول بميكانيكية هذا الفعل، أى أنه "شئ يحدث" لشخص ما. ومن الواضح أنه من الخطأ أن نصف بعض السلوكيات على هذا النحو إذا كان هذا السلوك صادرا عن إرادة شخص معين، أو أنه من فعل شخص معين. وفى رأى أن ذلك يدعونا إلى أن نغض الطرف تماما عن التعارض بين الفعل والحركة.فالوحدة المرجعية المناسبة لتحليل الفعل يجب أن تكون **الشخص** Person، أى **الذات الفاعلة**. وثمة أمر آخر مرتبط بهذا، ألا وهو أننا إذا ما استخدمنا مصطلح "الحركات" فإننا بذلك نفترض أن الأوصاف المصاغة فى هذا الإطار تمثل لغة للملاحظة لا تنطبق على "وصف الأفعال". بعبارة أخرى فإننا نميل إلى الادعاء بأنه على حين أن الحركات يمكن أن يتم ملاحظتها ووصفها مباشرة، فإن عملية وصف الأفعال تنطوى على عمليات أخرى من الاستدلال أو "التفسير" (مثل عملية تفسير الحركة فى ضوء القاعدة).

على أنه لا يوجد فى الحقيقة أى أساس لمثل هذه الإدعاءات. فمن المؤكد أننا نلاحظ الأفعال وفقا لنفس الوقع الذى نلاحظ به الحركات (اللاإرادية)، حيث ينطوى كل منها بذات القدر على قدر من "التفسير"، إذا ما كان ذلك يفهم على أنه يعنى أن الأوصاف التى نسبغها على ما يتم ملاحظته يجب أن تصاغ فى صورة تعبيرات تفترض مسبقا وجود مصطلحات نظرية متباينة.

وقد تبنى عدد هائل من الفلاسفة الفرض القائل بأن مفهوم الفعل يتمحور بالضرورة حول مفهوم القصد أو النية: أى أنه يتعين أن يشير إلى "سلوك قصدى". مثل هذه الادعاءات تتخذ شكلين:(1) بالنظر إلى مفهوم طبيعة الفعل، (2) بالنظر إلى توصيف **أنماط الفعل**. ولكن كلا وجهتى النظر لا تصمدا للنقد. ففيما يختص بالنظرة الأولى، يكفى أن نشير إلى أن فكرة القصد أو النية تنطوى ضمنا على فكرة الفعل، ولذلك فإنها تفترضها مسبقا وليس بالعكس. فعلى سبيل المثال، ووفقا لاطروحات الفينومينولوجيا حول القصدية، فإنه يمكننا القول بأن الفاعل لا يمكن أن "يقصد"، ولكن الفاعل يجب أن يقصد أن يأتى فعلا معينا. فضلا عن ذلك، وكما يقر الكافة، فإن هناك العديد من الأشياء التى يقوم بها الناس، والتى تحدث نتيجة لأفعالهم دون أن يقصدوا ذلك. وسوف أناقش بقدر أكبر من التفصيل لاحقا قضية أنماط الفعل، وأود هنا فقط أن أؤكد تأكيدا قاطعا على أن توصيف أنماط الفعل لا يمكن أن يشتق من النوايا أو المقاصد شأنه فى ذلك شأن فكرة الفعل ذاتها. ومع ذلك، فينبغى علينا أن نحرص على فصل مسألة الطابع العام للفعل عن قضية توصيف أنماط الفعل. وقد أغفل معظم كتاب فلسفة الفعل الأنجلوساكسونيين هذه النقطة، على الرغم من إشارة شوتز إليها. فالفعل هو التدفق المستمر "للخبرة المُعاشة"، ويعتمد تصنيفه إلى "فئات" إلى حد بعيد على العملية الانعكاسية لإدراك الفاعل أو رؤية الآخر له. وسوف أميز من الآن فصاعدا بين "عناصر" أو "قطاعات" محددة من الأفعال، باعتبارها تصرفات acts، وتلك التى أطلق عليها أفعال agency , action، التى سوف أستخدمها للإشارة بصفة عامة إلى العمليات المعاشة خلال السلوك اليومى، وذلك على الرغم من أننى لم اهتم فى الجزء الأول من هذا الفصل بأن أعقد تفرقة حادة بينهما. والفكرة القائلة بأن هناك "أفعال أساسية" تتجلى فى أشكال مختلفة، والتى تتردد فى الأدبيات الفلسفية فكرة خاطئة تنبع فى الأساس من عدم الالتزام بالتفرقة بين الأفعال والتصرفات. فأن تتحدث عن "شخص ما يرفع ذراعه"، هو بذات القدر

تحديد لنوعية تصرف مماثل للحديث عن "تبريك شخص مــا". وهنــا نــرى أحــد رواسب التعارض المضلل بين الأفعال والحركات[2].

وسوف أعرف الفعل على أنــه **تسلسـل التدخـلات السـببية الفعليـة أو المتصورة من جانب كائنات موجودة فى إطار عمليــة مسـتمرة مـن الوقـائع المعاشة**. وترتبط فكرة الفعل ارتباطا مباشرا بفكرة الممارسة. وعند الحديـث عـن أنماط منتظمة للسلوك فإننى أكون بصدد الحديث عن ممارسات إنسانية، بوصفـها سلسلة متصلة من "الأنشطة العملية". ومن الصحيح بالضرورة القول بــأن مفـهوم الفعل ينطوى على: (1) أن الشخص "كان يمكن أن يسلك مسـلكا مختلفـا"، (2) أن العالم الذى يتشكل من خلال سلسلة الوقائع المستمرة المستقلة عن الفاعل لا يتبنــى صورة مستقبلية محددة سلفا. والواقع أن القول بأنه "كان فى إمكــان الشـخص أن يسلك مسلكا مختلفا" يعد مسألة إشكالية وبينة الصعوبة، وسوف أتطــرق لجوانـب عديدة منها فى بعض أجزاء هذه الكتاب. ولكن من الواضح أنــها لا تسـتوى مـع العبارة القائلة بأنه "لم يكن لدى خيار آخر"، وكذا مع مقولة دوركايم حول "الجبر" أو "الإلزام" الاجتماعى. فالرجل الذى يجد نفسه ملزما بحكم واجبات وظيفته أن يلــزم مكتبه فى يوم مشمس، ليس فى نفس موقف الرجل الآخر الذى يجد نفسه مضطـرا للبقاء فى منزله بسبب كسر ساقيه. وينطبق الشئ ذاته على التوقع الــذى يتضمـن تأمل المسار المحتمل لفعل معين، امتنع الشخص عن الإتيــان بــه. ولكـن هنـاك اختلاف وحيد له دلالته. فبينما يكون من المحتمل أن يتضمن التيار الفعلى للأنشـطة توقعات تأملية لمسارات الفعل فى المستقبل فإن هذا عادة ما يحدث فعلا، ولكنه ليس ضروريا لمفهوم الفعل فى حد ذاته. وعلى الرغم من ذلك، فالتوقع يفترض مســبقا الوعى على – المستوى المعرفى– بالمسارات المحتملة للفعل: فهو لا يشبه ببسـاطة "عدم فعل" الأشياء التى كان من الممكن أن يأتيها الشخص.

المقاصد والتصورات

على الرغم من أن اللغة الإنجليزية الدارجة تميزما بين كلمتى "القصــد" أو "النية" و"الغرض"، إلا أننى سوف استخدمهما كمترادفين. و"الغرض" فى مثل هــذا الاستخدام على غير شاكلة "القصد" ليس قصديا بالكلية بــالمعنى الفينومينولوجــى: فنحن نتحدث عن شخص ما يتصرف "غرضيا" أو هادفا. "فالغرض" يبدو مرتبطــا "بالحل" أو "الإصرار" بطريقة لا تتوفر فى المقاصد. وينطوى هذا على القول بأننــا

نميل إلى استخدام كلمة الغرض للإشارة إلى الطموحات البعيدة، فى حين أن القصد أو النية تنحصر فى نطاق الممارسات اليومية [3]. وإن كنت سوف استخدام فيما يلى تعبير "التصورات" Projects للإشارة إلى تلك الطموحات (مثل الطموح إلى تأليف كتاب على سبيل المثال).

ومن الخطأ أن نفترض، كما فعل بعض الفلاسفة، أن أنماط الأفعال التى يسعى الفاعلون إلى التوصل إلى تفسيرات لها فى حياتهم اليومية هى فقط الأنماط التى يمكن أن نطلق عليها صفة الغرضية. وهكذا فقد ذهب البعض أحيانا إلى القول بأنه حيث أننا لا نطلب فى العادة من الشخص أن يذكر لنا ماذا كانت نيته عندما أضاف الملح إلى طعام غذائه، فإن مثل هذا السلوك لا يمكن أن يعتبر سلوكا قصديا. ولكننا فى مقابل هذا نميل إلى التحرى حول نوايا الشخص عندما يقوم برش طعامه ببودرة التلك. كما أن الشخص الذى ينتمي إلى ثقافة أخرى، لا يشيع فيها استخدام الملح فى الطعام، قد يتساءل عن الغرض من إضافة الملح إلى الطعام. فكوننا لا نميل إلى التساؤل عن الغرض، ليس بالتأكيد لأن التساؤل حوله لا معنى له، ولكن لأننا نعرف أو ندعى بأننا نعرف، مسبقا، ماذا كان غرض الشخص من تصرفه. إن أغلب الأشكال الدنيوية للتصرفات اليومية يمكن أن توسم بأنها قصدية. ومن المهم أن نؤكد على ذلك، وإلا فقد يصبح من المغرى أن نفترض أن التصرفات الروتينية والمعتادة لا يمكن أن تكون قصدية (كما مال فيبر إلى الاعتقاد). ومع ذلك، فلا يصح أن نسوى بين المقاصد والتصورات من ناحية والتوجهات نحو الهدف التى **تعيها عقولنا** من ناحية أخرى، كما لو كان الفاعل يجب أن يكون على وعى بالهدف الذي يسعى إلى تحقيقه. إن الجانب الأكبر من الأفعال التى تشكل السلوك اليومى يعد أمرا سابقا على التأمل بهذا المعنى. أما الغرض فيفترض مسبقا وجود "المعرفة". وسوف أعرف **"الفعل القصدى" أو "الغرضى" بأنه أى تصرف يعرف (أو يعتقد) الفاعل أنه من المتوقع أن يبرز صفة معينة أو نتاجا بذاته، ويستفيد الفاعل فى إطاره بهذه المعرفة لكى يفضى إلى التوصل إلى هذه الصفة أو النتيجة.** ولعله من الملاحظ، مع ذلك، أن هذا يفترض مسبقا التوصل إلى حل لمشكلة، سيتم التعامل معها فيما بعد، ألا وهى طبيعة أنماط الفعل.

وثمة عدد من النقاط الإضافية:

1 لكى نصف الفعل بأنه غرضى فإنه لا يتعين على الفاعلين أن يكونوا قادرين على صياغة المعرفة التى يطبقونها فى صورة فرضيات مجردة، كما أنه لا يشترط أن تتمتع هذه "المعرفة" بالصدق.

2 أن الغرض أو القصد ليس قاصرا بالتأكيد على الأفعال الإنسانية. ولا أعتقد أنه من المفيد أو المناسب توسيع نطاق المفهوم ليشمل أى نوع من النسق التوازنى homeostatic للكائنات الحية. ولكن معظم سلوك الحيوان يعد غرضيا وفقا للصياغة المفاهيمية التى بلورناها هنا.

3 إن الغرض لا يمكن أن يعرف بصورة مناسبة كما أقترح البعض (تولمين Toulmin، على سبيل المثال) بوصفه معتمدا على تطبيق "إجراءات متعلمة"(4). وعلى حين أنه من الصحيح أن كافة الأفعال الغرضية حسب استخدامنا للمفهوم، تنطوى على إجراءات متعلمة (المعرفة التى يتم تطبيقها بغرض التوصل إلى نتيجة محددة)، فإن هناك أيضا استجابات، مثل الأفعال العكسية الشرطية، يتم تعلمها دون أن تكون غرضية.

ويمكن أن نوضح الانفصال بين الغرض والفعل بطريقتين: فالفاعلون يمكن أن يحققوا مقاصدهم، أى ما يقصدون إلى فعله، ولكن ليس من خلال أفعالهم. ومثل هذا التصرف القصدى يفضى تقليديا إلى سلسلة من الآثار المترتبة عليه، التى يمكن بحق النظر إليها بوصفها نتاج أفعال الفاعلين فى حين أنها لم تكن مقصودة من قبلهم. ولا تثير الحالة الأولى إلا قدرا قليلا من الاهتمام، فهى تعنى فقط أن النتائج المقصودة قد تحققت من خلال ضربة حظ غير متوقعة وليس من خلال تدخل الفاعل بحد ذاته. أما الحالة الثانية، فإنها ذات دلالة بالغة الأهمية بالنسبة للنظرية الاجتماعية. "فالنتائج غير المقصودة للأفعال القصدية" قد تتخذ أشكالا متعددة. وأحد هذه الأشكال هو ما يترتب على عدم تحقق الفعل القصدى، وما ينشأ عن سلوك الفاعل من نتيجة أو نتائج أخرى، والتى قد تترتب على أن "المعرفة" المستخدمة "كوسيلة" معرفة خاطئة أو غير ذات علاقة بالهدف المقصود، أو بسبب خطأ الفاعل فيما يختص بالظروف التى تستدعى اللجوء إلى استخدام هذه الوسيلة (المعروفة)*.

يختلف الوضع عن ذلك عندما يفضى تحقيق ما كان مقصودا إلى عدد من النتائج الأخرى. فالشخص الذى يضئ نور لتتيسر له الرؤية، قد ينبه اللص فى ذات الوقت (5). هذا التنبيه للص لم يكن من بين مقاصد الشخص. والأمثلة التى تفيض بها الأدبيات الفلسفية التى يطلق عليها تعبير "التأثير الأكورديونى" "accordion effect" للفعل تنتمى إلى هذا النمط البسيط. وعلينا أن نلاحظ أولا، أن "نهاية" السلسة

* الإضافة التأكيدية من المترجم.

تبدو اعتباطية (إذا ما كان "تنبيه اللص" هو نتيجة لما "فعل" الشخص، قد "أفضى إلى هروبه"). وثانيا، أن مثل هذه الأمثلة لا تعين فى إلقاء الضوء على تلك الجوانب من الآثار غير المقصودة ذات الصلة الأكثر ارتباطا بالنظرية الاجتماعية، أى تلك التى تلعب دورا فى ما سوف أطلق عليه لاحقا **إعادة إنتاج البنية** The reproduction of structure. غير أن "التأثير الأكورديونى" للفعل لا يماثل ما يمكن أن نطلق عليه **التدرج الغرضى أو ترتيب الأغراض بشكل تدرجى**، والذى أقصد به التداخل أو التشابك بين مقاصد أو تصورات مختلفة. ففعل ما يمكن أن يكون ذا دلالة بالنسبة لعدد من المقاصد لدى الفاعل لحظة قيامه به. وينطوى التصور على عدد كبير من أنماط الأنشطة القصدية: ففعل كتابة عبارة على ورقة يرتبط مباشرة بمشروع –أى مقصد أو تصور– كتابة كتاب أيضا.

توصيف الأفعال

يقبل معظم دراسى السلوك البشرى بصفة عامة بفكرة أن السلوك الإنسانى له "معنى" أو أنه "هادف"، على خلاف الوقائع فى عالم الطبيعة التى لا يمكن أن يعزى إليها ذلك. ولكن مثل هذه التفرقة السطحية لا تكفى. فمن الواضح أن عالم الطبيعة له معنى بالنسبة لنا، وليس فقط تلك الجوانب من الطبيعة التى خضعت للتحول المادى أو تم "استئناسها ". ونحن نسعى، وعاده ما ننجح، فى أن نصبغ على عالم الطبيعة صفة "قابليته للفهم"، شأنه فى ذلك شأن العالم الاجتماعى. والواقع أن تأسيس فكرة القابلية للفهم فى الثقافة الغربية ينهض على وجه الدقة على الطابع "غير العضوى" للطبيعة التى تعمل بفعل القوى اللاشخصية. وعادة ما يُفترض أن ثمة نوع من القطيعة الكاملة بين ما تتطلبه الإجابة على الأسئلة التى تدور حول استيضاح قابلية واقعة ما للفهم، وما تتطلبه الإجابة على سؤال مطروح عن تفسير واقعة ما، وبخاصة التفسير السببى لها. من الواضح أن هناك فروقا بين نوعى الأسئلة، ولكن هذه الفروق ليست جلية كما قد يعتقد البعض. فلكى نجيب على السؤال "ماذا كان هذا البريق المفاجئ للضوء؟" بما تنطوى عليه ظاهرة "البرق" من "معنى"، ينطوى فى ذات الوقت على تحديد لها فى إطار تفسير سببى. إن توصيف الواقعة على أنها "حدوث البرق" يسلم ضمنا على الأقل بنوع من الفهم الأولى لخلفية الارتباط السببى – وهذا صنف مختلف عن الإجابة عن ذلك المفترض مسبقا فى إجابة من نوع "هذه

رسالة من الروح العظمى". إن أطر المعنى التى تفهم من خلالها الوقائع لا تكـــون أبدا "وصفية" خالصة، ولكنها تتشابك بقدر أكبر مع أطر تفسيرية، بحيث لا يمكـــن فهم أحد الإطارين بصورة كاملة بمعزل عن الآخر: إن فهم هذه التوصيفات يعتمـــد على هذه العلاقات المفترضة. وفهم الطبيعة ووقائعها يتحقق من خلال بناء وتدعيـــم أطر للمعنى تشتق منها الأطر التفسيرية، حيث يتم من خلالها اســـتيعاب خـــبرات الحياة اليومية و"التعامل" معها. ويصدق هذا على عامـــة النـــاس وعلـــى العلمـــاء المتخصصين أيضا، على الرغم من أنه سيكون من الخطأ الجسيم أن نبالغ فى تقدير التماسك الداخلى لهذه الأطر فى كل حالة من الحالتين (انظر فيما يلى ص256 ومـــا بعدها). إن فهم التوصيفات المتولدة فى داخل أطر مختلفة للمعنـــى، **وتوســطاتها**، بالنسبة للعالم الطبيعى يتحدد سلفا بوصفه مشكلة هرمنطيقية.

والفارق بين عالم الطبيعة والعالم الاجتماعى هو أن عالم الطبيعة لا يصـــوغ نفسه بوصفه "ذى معنى"، فالمعنى الذى يكتسبه يكون نتاجا لنشاط الكائنات الإنســانية فى مسار حياتهم العملية، ونتاجا لسعيهم الحثيث لفهم أو تفسير هذا العالم لأنفســـهم. أما الحياة الاجتماعية التى تمثل، من ناحية أخرى، جزءا من هذا السعى الحثيـــث، فهى نتاج لمكوناتها الفاعلة وصياغتهم، وكذلك إعادة صياغتهم، النشطة لأطر المعنى التى ينظمون من خلالها خبراتهم (6). ومن هنا فإن الأطر المفاهيميـــة فـــى العلـــوم الاجتماعية تعكس **ازدواجية هرمنطيقية**، ترتبط بكل من النفاذ إلى أطــــر المعنـــى الفاعلة فى إنتاج الحياة الاجتماعية واستيعابها بواسطة عامة الناس الفاعلين، وإعـــادة صياغة هذه الحياة فى ظل أطر جديدة للمعنى تدخل فى الأطر المفاهيميـــة الفنيـــة. وسوف أعالج بعض القضايا المعقدة التى تثيرها هذه المناقشة فى مواضع متفرقـــة من هذا الكتاب لاحقا. ولكن تجدر الإشارة فى هـــذا المقـــام إلـــى أن الازدواجيـــة الهرمنطيقية للعلوم الاجتماعية تضعها فى موضع مختلف تماماً عن العلوم الطبيعيـــة من ناحية أساسية واحدة. فالمفاهيم والنظريات التى تفرزها العلوم الطبيعية عادة مـــا تتسرب بصفة منتظمة إلى لغة الحوار العام بحيث تشكل عناصر يتم تمثلها ضمـــن الأطر المرجعية للحياة اليومية. ولكن هذا بالطبع، ليس له علاقة بعالم الطبيعية ذاته، أما فى العلوم الاجتماعية، فإن تبنى واستيعاب هذه المفاهيم الفنية والنظريات التـــى ينتجها العلماء الاجتماعيون يمكن أن يحولهم إلى عناصر مؤسسة "لموضوع العلـــم" ذاته، الذى تمت صياغة هذه المفاهيم والنظريات لكى تصفه، ومن ثم تغير من إطار

تطبيقها. هذه العلاقة التبادلية بين الفهم البديهى العام والنظرية العلمية علاقة غريبة، ولكنها تمثل ملمحا مثيرا من ملامح البحث الاجتماعى.

وتبرز مشكلة توصيف أنماط الفعل إلى المقدمة مباشرة فى مواجهة الصعوبات التى تفرضها ازدواجية التفسير. ولذلك سوف أركز أولا بصفة رئيسية على توصيف الأفعال فى الأطر المفاهيمية للحياة اليومية، ثم أعرج بعد ذلك – فى الفصل الأخير – على العلاقة بين تلك الأطر والمفاهيم الفنية للعلوم الاجتماعية.

وليست كل التساؤلات التى تحض على توصيف معانى الوقائع فى الطبيعة، سواء لدى العامة أو المتخصصين، على شاكلة واحدة: فالتساؤل "عما يحدث" يرتبط، أولا بالمصالح التى تدفع إلى إجراء البحث، ثم يرتبط ثانيا بمستوى أو نمط المعرفة المتاحة مسبقا للباحث (أنظر تعريفات فيتجنشتين الظاهرية). فالموضوع أو الواقعة توجد أو تحدث، ولكن التوصيف المطلوب لها فى البحث (وليس من المهم هنا إذا ما كان السؤال مطروحا من قبل الفرد ذاته أو من شخص آخر) يعتمد على الاعتبارين المذكورين أعلاه، أى المصلحة من البحث، ومستوى ونوع المعرفة المتاحة سلفا. فالإجابة المطلوبة على السؤال "ما الذى بحوزتك"؟ قد تكون فى بعض الأحوال "هو كتاب". وفى إطار آخر قد تكون الإجابة "هو كتاب جديد من تأليف فلان"، أو "شئ ما له كتلة محددة". كل هذه قد تكون توصيفات صادقة، ولكن ليس من بينها إجابة واحدة هى التى يمكن أن نعدها صحيحة فقط، فى حين أن التوصيفات الأخرى خاطئة. فالأمر كله يعتمد على الظروف التى يحدث فيها التساؤل.

وينطبق الشئ ذاته على التساؤلات المتعلقة بوصف الأفعال الإنسانية، وليس فقط على الوقائع الطبيعية والأشياء. والواقع أن الفلاسفة لم يكفونا مؤنة المتاعب بسبب افتراضهم أن السؤال "ماذا يفعل فلان؟" ليست له إجابة واحدة، أو أن كافة الإجابات على هذا السؤال ليس من الضرورى أن تكون ذات شكل منطقى متماثل. (وفى هذا المقام يتعين الإشارة إلى أن ذلك يختلف تماما عن السؤال القائل "ماذا ينوى فلان أن يفعل؟"). ذلك أنه سرعان ما يتضح أن ثمة عدد كبير من الإجابات الممكنة عن مثل هذا السؤال: إذ يمكننا أن نقول عن شخص ما أنه: "يسقط أداة معدنية على الخشب"، "يقطع الأخشاب"، "يؤدى عمله"، "يقضي وقتا ممتعا"... إلى آخره. وحيث أن كل هذه العبارات ما هى إلا توصيفات للأفعال، فإن الفيلسوف ينظر بعد ذلك إلى القاسم المشترك بين هذه الأفعال، أو هو يسعى إلى توضيح أن بعضها فقط يعد بمثابة توصيف "صحيح" أو "صادق" للفعل، فى حين أن التوصيفات

الأخرى ليست كذلك [7]. إلا أن كافة هذه التوصيفات يمكن أن تكون أوصافا صحيحه تماما لما يحدث، بالرغم من أن بعضا منها فقط هى التى يمكن أن تعد أوصافا "صحيحة"، تبعا لطبيعة السياق الذى يدور فيه التساؤل. واعتبار أى منها هو التوصيف الصحيح يرجع فى الحقيقة إلى ما يتمتع به عوام الفاعلين من مهارة فائقة كنتاج طبيعى لمشاركتهم النشطة فى تحقيق التفاعلات اليومية (التى يمكنهم أن يتحكموا فيها على هواهم بحيث تعبر عن الدعابة أو المأساة... إلى آخره).

ومن الجلى أن الادعاءات حول الغرضية تتشابك بقوة مع توصيفنا للتصرف، كما هى الحال بالنسبة للمعتقدات الخاصة بالعلاقات السببية بين القوى اللاشخصية عند توصيفنا للوقائع الطبيعية. ومع ذلك فإن شريحة محدودة جدا من توصيفات الأفعال تفترض مسبقا أن نمط الفعل يجب أن يكون قصديا، "كالانتحار" على سبيل المثال. وأغلب الأفعال أو التصرفات لا تتوفر لها هذه السمة، أى أنها يمكن أن تؤتى دون قصد. ومن الطبيعى، أن التساؤل حول أفعال الفاعل لا يسعى فقط إلى توصيف هذه الأفعال بطريقة مفهومة، وإنما يسعى كذلك إلى الوقوف على "الدوافع" و"الأسباب" التى دفعت هذا الفرد إلى أن يسلك على هذا النحو. ومن المؤكد أيضا أن هذا التساؤل يجب بالتأكيد أن ينطوى على معرفة دوافع الفاعل، أى ما كان يقصده من وراء سلوكه هذا.

تبرير الفعل

يميل الاستخدام اليومى للغة الإنجليزية إلى إسقاط التفرقة بين أداتى الاستفهام "ماذا" و"لماذا" عند طرح الأسئلة. فمن الممكن لشخص ما أن يطرح فى الإطار المناسب أحد السؤالين التاليين: "لماذا لمعت السماء فجأة بالضوء؟ " أو "ماذا كان هذا البريق المفاجئ فى السماء؟ " بوصفهما نمطين مترادفين للتساؤل، وستأتيه الإجابة "إن هذا كان برقا"، وهو ما يعد إجابة مقبولة فى كلتا الحالتين. وبالمثل، فإن توصيف الأفعال عادة ما يلعب دورا بوصفه استجابة دقيقة للأسئلة التى تبدأ بأداة الاستفهام "لماذا"، والتى تدور حول السلوك الإنسانى. فالشخص الذى لا يعرف ممارسات العسكرية البريطانية، قد يتساءل عند رؤيته لجندى يرفع يده بالتحية فى صرامة عسكرية "ماذا يفعل هذا الجندى؟" أو "لماذا يفعل هذا الجندى ذلك؟ ". وسوف يعلم أن هذا هو أسلوب أداء التحية فى الجيش البريطانى، وهو ما قد يكون كافيا للرد على استفسار هذا الشخص. ويفترض هذا وجود معرفة مسبقة كافية لدى هذا الشخص بما تعنيه كلمات "جيش" و"جندى" وما إلى ذلك.

وتتسم التفرقة بين "الأغراض" و"الأسباب" و"الدوافع" بأنها أيضا غير واضحة المعالم فى لغة الحديث اليومى، حيث تستخدم هذه المصطلحات كمرادفات لبعضها البعض. فالتساؤل "ماذا كان غرض الشخص من فعل ذلك؟ قد يكون مساويا للتساؤل "ماذا كان السبب الذى دفعه لأن يفعل ذلك؟" أو "ماذا كان الدافع لفعل ذلك؟". وقد اهتم معظم الذين كتبوا فى فلسفة الفعل بالتوصل إلى تفرقة أكثر وضوحا بين هذه المفاهيم من تلك التى تشيع فى استخدامات الحياة اليومية. ولكن محاولات التمييز التى عقدوها بينها لم تجمع على شئ. ومع ذلك، تظل مثل هذه المحاولات ضرورية. وما اقترحه هنا هو أن أطور تعريف القصدية أو النية الذى أرسيت قواعده فيما سبق. وينطوى الفعل القصدى على تطبيق "المعارف" بغرض تحقيق نتيجة معينة أو مجموعة من النتائج المحددة. ونؤكد مرة أخرى أن هذه **معرفة تطبق**. ولكن لكى نحدد أى من أفعال الفاعل كان قصديا، فإن ذلك يقتضى بالضرورة الإجابة على التساؤل حول المعالم المعرفية التى يطبقها الفاعل. وقد عبر انسكوم عن ذلك بقوله إن ما هو قصدى "فى ظل وصف (سياق) ما" لا يعد قصديا فى ظل وصف (سياق) آخر. فقد يعرف رجل ما مثلا أنه ينشر لوحا من الخشب، ولكنه لا يعرف أن هذا اللوح الذى يقوم بنشره مملوك لسميث [8]. وحيث أنه من الضرورى بالنسبة للتصرف أو الفعل المقصود أن يكون الفاعل "على معرفة" بما يفعله، فإنه لا يمكن فى هذه الظروف أن يقال عنه أنه قد قام بنشر اللوح الخاص بسميث، على الرغم من أنه قد قام بذلك عن عمد و أن اللوح كان مملوكا لسميث فعلا. ولا يتغير هذا الأمر حتى ولو نسى الفاعل مؤقتا أن هذا اللوح مملوك لسميث وقت كان يقوم بنشره وأنه تذكر ذلك فيما بعد. فالبشر يمكنهم أن يزودونا مباشرة، أو عن غير قصد، من خلال ما يقولونه بخطوط فاصلة تميز بدرجات متباينة من الوضوح – بين الأفعال التى يقومون بها والتى يمكن أن نطلق عليها أفعالا غرضية، وتلك التى لا يمكننا أن نطلق عليها هذا الوصف. والأمر الأكثر صعوبة هو أن نعرف أين نرسم هذه الحدود فى حالة سلوك الحيوانات، حيث أن "المعرفة" التى يطبقها الحيوان يجب أن تستنطق استدلاليا.

إن مصطلحى "القصدية" و"الغرض" مضللان فى حد ذاتهما أو يمكن أن يصبحا كذلك بسهولة، حيث أنهما يعنيان ضمنا أن وقائع حياة الفاعل المتدفقة يمكن تقسيمها بوضوح إلى سلسلة منتظمة من النتائج المقصودة. والواقع أنه فى ظروف

نادرة جدا يكون لدى الشخص "غاية" محددة تحديداً واضحاً فى ذهنه، تعمل على تنظيم طاقاته فى اتجاه واحد لا لبس فيه. من هذا على سبيل المثال – عندما يسعى الشخص إلى كسب مباراة تنافسية تستغرق انتباهه بالكامل أثناء ممارسته تلك اللعبة. بهذا المعنى فإن صفتى "القصدية" و"الغرضية" تكونان أكثر دقة من شكلهما "الاسمى". فالمحتوى الغرضى لأفعال الحياة اليومية يتكون من **المراقبة الناجحة والمستمرة من جانب الفاعل لما يقوم به من أنشطة**، ويعد هذا مؤشرا على سيطرته على مسار الوقائع العادية للحياة اليومية التى يعدها الفاعلون عادة من الأمور المسلم بها. والبحث فى الأغراض الكامنة وراء ما يأتيه الفاعل من أفعال معناه أننا نبحث فى الأساليب أو الجوانب التى يراقب فيها الشخص انخراطه فى مسار الأحداث محل البحث. ولكن حياة الشخص لا تتكون من سلسلة من الوقائع المتعاقبة الأغراض والتصورات المنفصلة عن بعضها، بل هى عبارة عن تيار من "الأنشطة الغرضية" المتصلة المتفاعلة مع أنشطة أخرى ومع عالم الطبيعة. فالفعل القصدى، شأنه شأن توصيف الفعل بصفة عامة، يمكن أن يدركه الفاعل عن طريق التأمل، أو أن يتم التعرف عليه نظريا باستخدام المفاهيم بواسطة فاعل آخر. وفى ضوء هذا ينبغى أن نفهم ما أشرت إليه بتعبير "تدرج الأغراض" أو "التدرج الغرضى". فالفاعلون البشر لديهم القدرة على مراقبة أنشطتهم بوصفها تيارات متوازية، يعد أغلبها، كما يقول شوتز، فى حالة ركود (ضمور)، فى لحظة فرضية معينة، ولكن الفاعل يكون على "وعى" بها، بمعنى أنه يمكن أن يستدعيها لعقله فى ارتباطها بوقائع بعينها أو فى المواقف التى تستجد.

وما يصدق على "القصد" و"الغرض"، ينطق أيضا على "الأسباب" "reasons" أى أنه من المقبول أن نتحدث عن تبرير الفعل فى ضوء خلفية مراقبة الفاعلين التأملية لما يقومون به من أنشطة. فالسؤال عن مبرر تصرف ما، يعنى أننا نتدخل نظريا – من خلال ما لدينا من مفاهيم – فى مسار الفعل، الذى لا يعود منطويا على سلسلة متراصة من الأسباب المعزولة عن بعضها بأكثر مما هو الأمر فى حالة سلسلة "المقاصد". وقد ذهبت إلى القول بأنه من المفيد أن نعتبر القصدية تطبيق "للمعرفة" بغرض ضمان تحقيق نتائج أو وقائع أو خصائص بعينها. **أما البحث فى تبرير مثل هذه الأفعال، فإننى أقول أنه يشمل على البحث فى (1) العلاقة المنطقية بين الأشكال المختلفة للأفعال الغرضية أو التصورات (2) والتأسيس التقنى**

للمعرفة المطبقة كوسائل فى إطار الأفعال القصدية لتأمين الوصول إلى نتائج بعينها.

وعلى الرغم من التداخل بين فكرتي "الغرض" و"السبب" في الاستخدام اليومي للغة، فمن المفيد أن نفصل في التحليل السوسيولوجي بين مستويات متباينة من الاستفسارات التي يقوم بها عامة الفاعلين فيما يتعلق بأفعال بعضهم البعض. فحين يكون سلوك فاعل معين، أى يكون "ما يفعله"، محيرا، فإن فاعلا آخر سوف يحاول أن يجعل من سلوك الأول أمرا مفهوما من خلال إضفاء توصيف ذى معنى عليه. إلا أن هذا الآخر قد يرضيه أن يعرف ماذا يفعل الفاعل الأول، ويرغب فى أن يسأل عن الغرض مما يفعله أو ما إذا كان ما فعله قد فعله عن قصد أصلا. (وقد يغير هذا من التوصيف الأصلي للفعل، وبخاصة حيث أنه مهتم بتحديد المسئولية الأخلاقية: هنا قد يتحول فعل "القتل" "Killing" إلى جريمة "قتل" "Murder". ولكن الفاعل القائم بالوصف والتفسير قد يأمل فى اختراقه بقدر أكبر من هذا إلى حد تبرير ما فعله الفاعل، وهو ما يعنى التساؤل عن **التكامل المنطقي والمحتوى الامبيريقي** لسلوكه الذى قام بمتابعته.

وهكذا فإن الأسباب يمكن أن تحدد بوصفها مبادئ تأسيسية للفعل "يحافظ الفاعلون على علاقتهم بها" بوصفها عنصرا دائما فى متابعتهم التأملية لسلوكهم. وسوف أقدم هنا مثالا نقلا عن شوتز (انظر ص 121-123 من هذا الكتاب): "فتح المظلة يعد توصيفا لفعل، وقصد الشخص من هذا الفعل يمكن أن يعبر عنه "بالرغبة فى عدم الابتلال"، والسبب الذى يقدم لتبرير هذا الفعل هو إدراك أن وجود شئ له شكل القبة فوق الرأس سوف يحمى الجسم من ماء المطر. وهكذا فإن "أساس الفعل" يفسر لنا لماذا تعد "وسيلة" معينة هى الوسيلة "الصحيحة" أو "المناسبة" لتحقيق نتيجة بعينها وذلك فى ضوء التوصيف المحدد للفعل. فتوقعات تبرير "الفاعلية التقنية" فى أثناء المتابعة التأملية للسلوك تكملها توقعات الاتساق المنطقي فى إطار ما أطلقت عليه مسبقا " تدرجات الغرض": وتعد هذه ملمحا أساسيا من عملية تبرير الفعل، ذلك أن ما يعد "هدفا" (غرضا) فى ضوء توصيف معين للفعل قد يكون بمثابة "وسيلة" فى إطار تصور أرحب. ونلاحظ فى الحياة اليومية أن الأسباب التى يوردها الفاعلون، سواء ساقوها بأنفسهم مباشرة أو استنتجها الآخرون، عادة ما تعتبر "مناسبة" فى ضوء علاقتها بالمعالم المقبولة للفهم البديهى العام – أى فى إطار ما يعد مقبولا بعامة فى سياق للفعل محدد تحديدا خاصا.

هنا نتساءل هل تعتبر الأسباب reasons عللاً* causes ؟ تلك إحدى أسخن القضايا التى دار حولها الجدل بين فلاسفة الفعل. فثمة فريق يقول أن الأسباب ليست هى العلل على أساس أن العلاقة بين الأسباب والفعل علاقة "مفاهيمية". ولهذا يروون أنه ما من سبيل لوصف كنه الأسباب بدون الإشارة إلى الفعل الذى تسعى الأسباب إلى تبريره. وحيث أنه لا توجد مجموعتان منفصلتان من الوقائع أو الحالات، أى مجموعة "أسباب" ومجموعة "أفعال"، فلا يمكن أن يكون هناك أى جدل حول وجود أى نوع من العلاقة السببية التى تربط بينهما. أما الفريق الآخر من الكتاب الذين كانوا يدافعون عن الطبيعة العلية للأسباب فقد حاولوا البحث عن طريقة ما تمكنهم من عقد هذه التفرقة بين الوقائع والسلوك الذى ترتبط به هذه الوقائع. ومن الواضح أن المسألة تعتمد فى جزء كبير منها على فكرة العلية، وأعتقد أنه سيكون من الصحيح القول بأن معظم الإسهامات فى الحوار قد دارت سواء صراحة أو ضمنا – فى إطار علية هيوم Hume. ومن المستحيل أن تجرى مناقشة تفصيلية لمنطق التحليل العلى فى حدود هذه الدراسة، وسوف أؤكد بصورة قطعية هنا على أن الحاجة لتفسير **علية الفاعل**، لا تفترض العلية وفقا لها مسبقا "قوانين" ذات علاقة

* العلية Causality هى العلاقة القائمة بين العلة والمعلول. ويعنى مبدأ العلية "أن كل ما يظهر للوجود فلوجوده علة". وهو يطبق على الموجود بالفعل، أو هى مقولة فلسفية تدل على الروابط الضرورية بين الظواهر التى تحتم الواحدة منها (العلة أو السبب) الظاهرة الأخرى (المسبب أو المعلول أو الأثر). والعلة لغة هى ما يتغير حكم غيره به، ومن ثم قيل للمرض علة لأنه يغير من حال المريض. ويرى أبو هلال العسكرى أن الفرق بين العلة والسبب هو أن من العلة ما يتأخر عن المعلول، كالربح وهو علة التجارة يتأخر ويوجد بعدها. أما السبب فلا يتأخر عن مسببه على وجه من الوجوه. ألا ترى أن الرمى الذى هو سبب لذهاب السهم لا يجوز أن يكون بعد ذهاب السهم. أما فى الفلسفة فالعلة هى ما يتوقف عليه وجود الشئ. وهى تنقسم إلى قسمين: الأول هو ما يتقوم به الماهية من أجزائها، ويسمى علة الماهية، والثانى ما يتوقف عليه اتصاف الماهية المتقومة بأجزائها بالوجود الخارجى، ويسمى علة الوجود. وعلة الماهية إما أن لا يجب بها وجود المعلول بالفعل، بل بالقوة، وهى العلة المادية، وإما أن يجب بها وجوده وهى العلة الصورية وعلة الوجود، وإما أن يوجد منها المعلول أى يكون مؤثرا فى المعلول موجدا له، وهى العلة الفاعلية أولا، وحينئذ إما أن يكون المعلول لأجلها وهى العلة الغائية أو لا وهى الشرط إن كان وجوديا وارتفاع الموانع وإن كان عدميا. وفى نطاق علم الاجتماع يستخدم مفهوم العلية الاجتماعية للإشارة إلى أن السلوك والأنماط الاجتماعية تخضع لقوانين علمية ويمكن تفسيرها فى ضوء الأسباب والنتائج. انظر فى ذلك، الشريف الجرجانى. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. 1995:154، ومراد وهبة. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء للطباعة والنشر: 469، أحمد زكى بدوى. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. 1986:54 (المترجم).

غير متباينة (بل إن العكس هو الصحيح تماما). وإنما هـــى تفــترض (1) **العلاقــة الضرورية بين العلة والمعلول**، و(2) **فكرة الفاعلية العلية**. فواقع الأمر أن الفعـــل ينتج عن متابعة الفاعل لنواياه متابعة تأملية فى علاقتها بكل مــن الحاجــة وتقديــر المتطلبات التى يفرضها العالم الخارجى، مما يوفر تفسيرا كافيا لحرية الفعـــل فـــى نظر هذه الدراسة. ولذلك فإننى لا أضع الحرية فى تعارض مـــع العليـــة، بـــل إن التعارض يقوم بين **علية الفاعل وعلية الوقائع**. وهكذا فإن "الحتمية" فــــى العلــوم الإنسانية تشير إلى أى إطار نظرى يرد الفعل الإنسانى إلـــى "عليــة الوقـــائع" دون غيرها [9].

لقد ذهبت إلى القول بأن الحديث عن "الأسباب" يمكن أن يكون مضلـــلا، وأن تبرير الفعل هو الملمح الرئيسى لمراقبة السلوك الذى ينبع من داخل السلوك التـأملى للفاعلين البشريين بوصفهم كائنات غرضيـــــة. والآن، وفـــى معـــرض الصياغـــة المفاهيمية لهذه القضايا التى طورتها، تعد الغرضية قصديـــــة بـــالضرورة، وذلـــك بالمعنى الفينومينولوجى – أى أنها ترتبط "منطقيا" بأوصاف الأفعـــال الغرضيـــة – ولكن تبرير الفعل ليس كذلك، حيث أنه يشير إلى التأسيس الأولى لمثل هذا الفعـــل. ويعبر تبرير الفعل عن الاعتماد العلى للفعل من خلال ارتباط الأغـــراض بشـــروط تحققها فى إطار **الممارسات** المتصلة للحياة اليومية. وبدلا من الاقتصار على القـــول بأن الأسباب هى العلل، أو قد تكون عللا، فإن الأدق القول بأن التبرير هو التعبـــير العلى عن عملية تأسيس قصدية الفاعل فى **معرفة الـــذات**، وفـــى **معرفـــة العـــالم الاجتماعى والمادى**، وهى العوالم التى تشكل بيئة الذات الفاعلة.

وسوف استخدم تعبير "الدافعية" للإشارة إلى **الحاجات** التى تفضى إلى الفعل. والعلاقة ما بين الدافعية والعناصر الشعورية للشخص علاقة مباشرة، ويتم إدراكـــها فى الاستخدام اليومى. فالدوافع عادة ما تكون لها "أسماء" كالخوف، أو الغـــيرة، أو الزهو إلى آخره – وهى تعتبر فى ذات الوقت "أسماء" معبرة عن انفعالات. إن كـــل ما تناولته بالمعالجة حتى الآن يمكن **لوعى** الفاعل أن "ينفذ إليه": ليـــس بمعنـــى أن الفاعل يمكن أن يصوغ نظريا الكيفية التى يفعل بها الأشياء، ولكن بما يعنـــى أنـــه حيث أن الفاعل لا يتظاهر، فإن منطوق شهادته فيما يتعلق بمقاصد وأسباب أفعالـــه تعد الأكثر أهمية، وإن لم تكن بالضرورة مصدرا حاسما للبرهنة عليها. ولكن هذا لا يصدق على الدوافع. فالدوافع وفق استخدامنا للمصطلح، تغطى كلا من الوقائع التـــى

يكون فيها الفاعلون على وعي بحاجاتهم، وكذلك تلك التي يتأثر فيها سلوكهم بمصادر لا يمكنهم النفاذ إليها بوعيهم. ومنذ فرويد، بات لزاما علينا أن نأخذ في اعتبارنا احتمال أن الكشف عن هذه المصادر قد يلقى مقاومة شديدة من جانب الفاعل. وترتبط فكرة **المصالح** ارتباطا وثيقا بفكرة الدوافع، ويمكن ببساطة تعريف "المصالح" بأنها "أي نتائج أو وقائع تيسر إشباع حاجات الفاعل". فلا توجد مصالح بدون حاجات: ولكن حيث أن الناس ليسوا بالضرورة على وعي بالدوافع التي تحركهم للتصرف على نحو ما، فإنهم ليسوا بالضرورة على وعي بمصالحهم في أى موقف معين. كما أنهم قد لا يتصرفون بالضرورة بما يتوافق وهذه المصالح. فضلا عن ذلك، فإنه من الخطأ أن نفترض أن المقاصد تلتقي دائما مع الحاجات: فقد يقصد شخص أن يأتي أفعالا لا يرغب في أدائها وقد يرغب في أشياء لا ينوى أن يتخذ أى إجراء فعلى من أجل تحقيقها [10].

المعنى والمقاصد الاتصالية

تركز اهتمامى حتى الآن، على المشكلات المرتبطة بمعاني الأفعال فقط. وعندما تشير اللغة الإنجليزية الدراجة إلى الغرضية فإنها تتحدث عادة عما "يقصد الشخص أن يفعل"، تماما مثلما هي الحال عند الحديث، فإننا نتحدث عما "يقصد الفاعل قوله". وهكذا نقترب كثيرا من الافتراض أو الادعاء القائل "أن نعنى شيئا" بما نفعل لا يختلف عن أن "نعنى شيئا" بما نقول. وقد أفرزت مقولتنا أوستن Austin حول الأفعال الإنشائية illocutionary acts والقوى الإنشائية illocutionary forces قدرا من الضرر مواز لتلك الفائدة التى ترتبت عليهما. وقد أذهل أوستن حقيقة أن قول شئ ما لا يعنى دائما بساطة أن تفصح عن شئ. فنطق عبارة "بهذا الخاتم أتزوجك"، ليس وصفا لفعل معين، وإنما هو لب فعل (الزواج) ذاته. فإذا كان من الطبيعى فى مثل هذه الحالة أن يستوى ما نعنيه بما نقوله، وما نعنيه مع ما نفعله، فقد يبدو كما لو أن هناك شكلا واحدا مفردا ومهيمنا للمعنى بحيث لا يتطلب الأمر أن نعقد أى تفرقة بين فعل شئ ما وقول شئ ما. ولكن الأمر ليس كذلك في الحقيقة. إذ أن كل ما هو منطوق تقريبا، فيما عدا صرخات الألم والفرح اللاإرادية، يتسم بأنه ذو طابع اتصالى. كما أن بعض أشكال الاتصال اللفظى، بما في ذلك التعبيرات الطقوسيه، مثل عبارة "بهذا الخاتم أتزوجك" تتخذ شكلا علنيا. ولكن هذا لا

تأثير له على هذه القضية. ففى مثل هذه الحالات يكون التعبير المنطوق فى حد ذاته "فعلا ذا معنى"، كما يكون فى ذات الوقت نمطا لتوصيل رسالة أو معنى للآخرين: والمعنى فى هذه الحالة هو "أن الوحدة الزواجية قد أصبحت رسمية وملزمة" حيث يفهم ذلك كل من الزوجين وبقية الحضور فى الحفل.

إن معنى التعبير المنطوق من حيث كونه "فعلا اتصاليا" – إذا كان هناك ثمة فعل – يمكن دائما ومن حيث المبدأ التمييز بينه وبين معنى الفعل، أو توصيف الفعل باعتباره فعلا متميزا. فالفعل الاتصالى هو ذلك الذى يكون فيه غرض الفاعل، أو أحد أغراضه، مرتبطا بنقل المعلومات إلى فاعلين اخرين. وبالطبع، فإن مثل هذه "المعلومات" لا يجب أن تكون مقتصرة على النمط الافتراضى، ولكن يمكن أن تتخذ شكلا توفيقيا فى إطار محاولة إقناع الآخرين أو التأثير عليهم لكى يستجيبوا على نحو معين. والآن وحيث أن النطق يمكن أن يكون فى نفس الآن "فعلا" – أى شئ نقوم بفعله – و "فعلا اتصاليا"، فإن الشئ الذى نفعله قد ينطوى أيضا على قصد اتصالى. وقد قام إرفينج جوفمان بتحليل دقيق للجهود التى يبذلها الفاعلون لكى "يولدوا" نمطا معينا من الانطباعات لدى الآخرين باستخدام تلك الكلمات التى يصوغون بها أفعالهم المتخارجة عنهم. فقد كان جوفمان يولى اهتمامه لموضوع مقارنة تلك الأشكال الاتصالية ومقابلتها بالأشكال التى يتم التعبير عنها نطقا. ولكن هذا لا ينتقص من القضية: فتقطيع الأخشاب وكثير من الأشكال الأخرى للفعل ليست أفعالا اتصالية بهذا المعنى. وخلاصة الأمر، أن هناك فرقا بين محاولة فهم ما يفعله شخص ما عندما يكون فى حالة فعل (بما فى ذلك العبارات الطقوسية فى حفلات الزواج) ومحاولة فهم الكيفية التى يفهم بها الآخرون ما يقوله الفاعل أو يفعله فى محاولاته الاتصالية. ولقد أشرت إلى أن كل من عامة الفاعلين والعلماء يطرحون تساؤلا عن سبب الفعل (لماذا؟)، وقد يتساءلون عن كنه الفعل أو يسعون إلى تفسير الأسباب التى تدفع الفاعل إلى الميل للتصرف بطريقة معينة وقد يسأل عن السبب (لماذا) فيما يتعلق بما هو منطوق، ولكننا عندما نريد أن نعرف لماذا قال شخص ما شيئا بعينه، لا أن نعرف لماذا فعل شيئا محددا، فإننا نطرح أسئلة حول **قصده الاتصالى**. فقد نتساءل عن القصد، وهو النوع الأول من أسئلة لماذا، أو قد نتساءل عن شئ آخر مثل "ما الذى أجبره على أن يقول ذلك لى فى موقف كان يعلم مسبقا أن قوله هذا سوف يحرجنى؟.

ولقد تناول كل من ستراوسون Strawson، و جرايس Grice وسيرل Searle وغيرهم بعضا، وليس كل، جوانب الاتصال المنطوق. وقد أسفرت محاولات القطيعة مع النظريات القديمة للمعنى،التى تعكسها دراسات فيتجنشتين المتأخرة، ودراسات أوستن التى ركزت على الاستخدام الذرائعى للكلمات بدون شك عن نتائج جديرة بالاحتفاء بها. وهناك قدر واضح من الالتقاء بين الأعمال الحديثة فى ميدان فلسفة اللغة والأفكار التى طورها تشومسكى وأتباعه حول القواعد اللغوية التحويلية. فكلاهما ينظر إلى اللغة واستخدامها بوصفها أداء مهاريا خلاقا. بيد أن رد الفعل فى بعض الكتابات الفلسفية تجاه الادعاء القائل بأن كل ما هو منطوق له شكل ما من المحتوى الافتراضى، أفضت بذات القدر إلى تأكيد مبالغ فيه على "المعنى" بوصفه قد استغرق بواسطة المقاصد الاتصالية.

وفى ختام هذا الجزء، أود أن أوضح أن أعمال الكتاب المذكورين فى بداية الفقرة السابقة تفضى بنا إلى العودة إلى الاعتبارات التى أولاها كل من شوتز وجارفينكل أهمية كبرى وأعنى: دور "الفهم البدهى العام"، أو ما سوف أطلق عليه **المعرفة المتبادلة** المسلم بها فى سياق التفاعل الاجتماعى الإنسانى. ويعد التحليل الذى قدمه جرايس للمعنى بوصفه قصد اتصالى (أى كمعنى غير طبيعى non-natural) هو أكثر هذه التحليلات تأثيرا. وفى صياغته الأصلية يقدم جرايس وجهة النظر التى فحواها أن العبارة القائلة بأن الفاعل س قد "عنى بقوله كذا وكذا" يمكن التعبير عنها عادة بالصياغة التالية: إن س قد قصد من نطق ص أن يحدث تأثيرا على آخر أو آخرين من خلال إقرارهم بأن هذا هو ما كان يقصد اليه. وقد أشار فيما بعد، إلى أن هذا لا يكفى بحالته الراهنة، لأنه قد ينطوى على حالات لا تعتبر أمثلة للمعانى (غير الطبيعية). فقد يكتشف شخص ما أنه حيثما يثير تساؤلا عن موضوع معين، فإن شخصا آخر ينهار من الألم، وعند اكتشافه لهذا الأمر فإنه يكرر التساؤل كرة تلو أخرى لينتج الأثر ذاته. إلا أنه بالرغم من أن الشخص الأول يثير التساؤل، وينهار الثانى حال تعرفه على التساؤل، فينهار معه القصد، فإننا لا ينبغى أن نقول إن التساؤل كان يعنى شيئا ما. وهكذا فإن جرايس يتوصل إلى استنتاج مؤداه أن التأثير الذى يقصد "س" إحداثه "يجب أن يكون شيئا خاضعا إلى حد ما لسيطرة المستمع، أو أنه بمعنى ما له مدلول "سببى"، وأن التعرف على المقاصد الكامنة وراء "ص" يعد بالنسبة للمستمع بمثابة موضوع لعلاقات السببية وليس مجرد قضية علية" [11].

وقد كشف نقاد جرايس عن وجود عدة التباسات وصعوبات فى تحليله. أحد هذه الصعوبات أنه يبدو أن تحليله يقود إلى تراجع لا متناه، حيث أن ما يسعى "س-1" إلى أن يحدثه من تأثير على "س-2" يعتمد على القصد الذى يعمل "س-1" على أن يتعرف عليه "س-2" كقصد لـ "س-1" وأن يتعرف "س-1" على ما يقصده "س-2" من كل من الموجه لـ "س-1" وأن يتعرف "س-2" على قصد "س-1" وهكذا دواليك... ويذهب جرايس فى محاورة لاحقة له مع نقاده وفى معرض رده عليهم إلى أن احتمال الانخراط فى مثل هذا التراجع اللامتناهى لا يمثل مشكلة خاصة، حيث أنه فى أى موقف فعلى، فإن رفض أى فاعل أو عدم قدرته على الاستمرار فى هذا المسار التراجعى لمعرفة مقاصد الطرف الآخر سوف يفرض حدودا عملية على التراجع [12]. ولكن هذا الإيضاح ليس مرضيا تماما، ذلك أن مشكلة التراجع تعد مشكلة منطقية. فهذا التراجع لا يمكن الفكاك منه، حسبما أعتقد، إلا من خلال إدخال مكون لا يظهر بصورة مباشرة فى مناقشات جرايس. هذا المكون هو على وجه التحديد الفهم البدهى العام، الذى يتوفر لدى الفاعلين فى إطار مناخ ثقافى مشترك، أو بتعبير أخر ما أطلق عليه أحد الفلاسفة "المعرفة المتبادلة". (وهو يقول إنه لا يوجد فى الواقع اتفاق على مسمى مقبول لهذه الظاهرة ومن ثم فإن عليه أن يصك لها اسما) [13]. فهناك العديد من الأشياء التى سوف يفترضها الفاعل أو يسلم بها، ويعرف الطرف الآخر أنه يفترضها. ولا يقضى بنا هذا، فيما أعتقد إلى تراجع لامتناه آخر من نوع "الفاعل يعرف أن الآخر يعرف وأن الآخرين يعرفون... "إن التراجع اللامتناهى من نوع "إن الآخر يعرف أن الفاعل يعرف أنه يعرف..."، لا يصبح مصدرا للتهديد إلا فى الحالات ذات الطبيعة الاستراتيجية فقط، مثل لعبة البوكر التى يحاول فيها كل من المشاركون فى اللعب أن يكشف لنفسه خطط وأفكار شركائه فى اللعب. هنا تكون المشكلة مشكلة عملية بالنسبة للفاعلين، وليست مشكلة منطقية مما يحير الفيلسوف أو عالم الاجتماع. وينطوى "الفهم البدهى العام" أو المعرفة المتبادلة فى علاقتها بنظرية المقاصد الاتصالية على ما يلى: أولا: "ما يمكن أن يتوقع أن يعرفه أو (يعتقد)" أى فاعل كفؤ أنه يعرفه عن خصائص الفاعلين الأكفاء بما فى ذلك معرفته بنفسه وبالآخرين. وثانيا: أن الموقف المحدد الذى يجد الفاعل نفسه فيه فى وقت ما ويوجد فيه الآخر أو الآخرون الذين يوجه إليهم منطوق القول، يمثلون مجتمعين نماذج لنمط محدد من الظروف التى يكون من

المقبول إسناد أشكال معينة من الكفاءة إليها.

لقد لقيت وجهه النظر القائلة بأن المقاصد الاتصالية تمثل الشكل الأساسي "للمعنى"، بما يعنى أن تطوير تفسير مقبول سوف يسمح لنا أن نفهم المعانى (المتفق عليها) لأنماط النطق تدعيما قويا من جرايس وآخرين. بعبارة أخرى، إن "ما يعنيه "س" (ما يعنيه الفاعل بما ينطقه) هو مفتاح فهم ما يعنيه "ص" (معنى علامة أو رمز معين) (14). وأود هنا أن أرفض القبول بأن الأمر كذلك. فما يقصده "ص" من معنى هو من الناحيتين السوسيولوجية والمنطقية سابق على المعنى الذى يقصده "س". وهو سابق سوسيولوجيا لأن الإطار المرجعي للقدرات الرمزية يعد ضروريا لوجود معظم الأغراض البشرية ذلك أن اتباع هذه الرموز بواسطة الأفراد، يفترض الوجود المسبق لبناء لغوى يتوسط بين الأشكال الثقافية. وهو سابق منطقيا، لأن أى تفسير يبدأ من المعنى الذى يقصده "س" لا يمكن أن يفسر أصل الفهم البدهي العام أو المعرفة المتبادلة، وإنما لا بد أن يفترض وجوده سلفا. ويمكن توضيح هذا بالرجوع إلى بعض الكتابات الفلسفية، التي تتشابك بعمق وتعانى من نفس النقائص التى تعانى منها نظرية جرايس فى المعنى(15).

ويجرى أحد هذه التحليلات، بعد رده إلى أساسياته، على النحو التالى. يعتمد معنى كلمة ما فى محيط لغوى معين على المعايير أو الاصطلاحات السائدة فى هذا المحيط، إلى الحد الذى يكون من المقبول فيه أن "الكلمة تعنى حرف "ب" بين أعضاء المجتمع". هذا الاتفاق أو الاصطلاح يمكن أن يفهم على أنه حل لمشكلة التنسيق، كما هى معروفة فى نظرية المباريات*. وتتلخص مشكلة التنسيق فى وجود

* نظرية المباريات Game Theory هى النظرية العامة للسلوك الرشيد الذى ينتجه شخصين أو أكثر حالما يجدون أنفسهم فى مواقف أو ظروف تتعارض فيها مصالحهم ولو جزئيا. وقد حاول كل من فون نيومان ومورجنسترن فى مؤلفهما نظرية المباريات والسلوك الاقتصادية (1947) حاولا أن يطورا نظرية تفسر كل من المباريات ذات المحصلة الصفرية وتلك ذات المحصلة غير الصفرية. وفى هذا الإطار فإن المباراة تعرف على أنها أى موقف اجتماعي يحدث فيه تفاعل بين لاعبين كحد أدنى يتنافسا مع بعضهما لبعض من الوقت على الأقل. وتشتمل هذه المواقف على الزواج والحروب والتنافس بين الأحزاب السياسية وسوق العمل وعلى وجه الخصوص المفاوضات ما بين العمال وأصحاب الأعمال. وتمثل المباريات ذات المحصلة الصفرية تلك المواقف التى يعتبر فيها مكسب أحد الأطراف بمثابة خسارة للآخر، حيث يكون حجم الكعكة ثابتا ويسعى كل طرف إلى الاستحواذ على أكبر جزء منها. أما المباريات ذات المحصلة غير الصفرية، أو المباريات غير الثابتة، فقد يكون من المفيد لكل أطراف المباراة أن يتعاونوا بشكل فعال من أجل زيادة المنافع التى يمكن الحصول عليها. ومن ثم يركز التحليل =

شخصين أو أكثر يشتركون في وجود غاية محددة يرغب كل منهم في أن يبلغها، ولكي يحدث ذلك ينبغي على كل منهم أن يختار من بين عدد من البدائل التي يتيح كل منها وسائل متنافية لبلوغ الهدف. وليس ثمة دلالة للوسيلة المستخدمة في حد ذاتها، اللهم إلا في حالة المزاوجة بينها وبين الوسائل التي اختارها الآخرون، فإنها تعمل على الوصول إلى النتيجة المرغوبة من الكافة. وتعتبر الاستجابات المتبادلة للفاعلين في حالة توازن متى كان هناك تعادل في النتائج، بغض النظر عن الوسيلة المستخدمة. فإذا ما افترضنا أن مجموعتين من الأفراد، إحداهما معتادة على قيادة السيارات على الجانب الأيسر من الطريق، والأخرى على الجانب الأيمن، واجتمع أعضاؤهما لتكوين مجتمع محلي في أرض جديدة. وتتمثل مشكلة التنسيق هنا في التوصل إلى حل يتيح للجميع أن يقودوا سياراتهم على ذات الجانب من الطريق إما اليمين أو اليسار. وثمة مجموعتان من التوازنات تمثل حلولا ناجحة للمشكلة: حيث يقود الجميع سياراتهم على الجانب الأيمن من الطريق، أو حينما يقود الجميع سياراتهم على الجانب الأيسر من الطريق، وفي ضوء المشكلة الأصلية، مشكلة تنسيق الأفعال، فإن أيا من الحلين يعد حلا ناجحا للمشكلة بذات القدر. ودلالة هذا أنه يشير إلى الكيفية التي قد تربط ما بين المقاصد الاتصالية والاجماع. فبالنسبة للفاعلين المشتركين في مشكلة التنسيق، على الأقل إلى الحد الذي يتصرفون فيه بطريقة "رشيدة"، كذلك فإن الجميع سوف يتصرفون بالطريقة التي يتوقعون أن الآخرين يتوقعون منهم أن يتصرفوا بها.

ومع ذلك فإن هذه الرؤية، مع ما تتمتع به من جاذبية بفضل التماثل الشكلي، تعد بمثابة تحليل مضلل للإجماع بصفة عامة، وكنظرية لجوانب الإجماع على المعنى بصفة خاصة. فهي تفتقر إلى البعد السوسيولوجي، كما أنه لا يمكن الدفاع عنها منطقيا، على الأقل، في هذا المقام الأخير من حيث تركيزها على معنى

= هنا على تكوين التحالفات والنتائج المترتبة على ذلك. والواقع أن التعاون هنا يؤدي إلى زيادة حجم الكعكة ولكن المشاركين في المباراة لا يمكنهم دائما التنبؤ بسلوك منافسيهم. ويمثل المثال المعروف باسم معضلة السجين أكثر النماذج شيوعا للتعبير عن هذا الوضع. انظر على سبيل المثال: حسن محمد وجيه. مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي: دراسة لتنمية مهارات الأداء من واقع الحوار. سلسلة عالم المعرفة، العدد 190، الكويت. 1994 وبخاصة الفصل الثاني؛ وانظر أيضا:

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 246-247(المترجم).

الإجماع.ففى المحل الأول، يبدو من الواضح أن بعض أشكال المعايير أو الإجماع لا ينطوى على أى مشاكل متعلقة بالتنسيق على الإطلاق. فمن المتفق عليه فى ثقافتنا،على سبيل المثال، أن ترتدى النساء الجونلة (التنورة) وألا يفعل الرجال ذلك. ولكن مشكلات التنسيق ترتبط فقط بالأنماط المتفق عليها للملبس وببعض الظروف المعينة، من قبيل أن هناك أعدادا متزايدة من النساء يرتدين اليوم السراويل بدلا من الجونلات، الأمر الذى يخلق صعوبة فى التمييز بين النوعين، وهكذا فإن تحقيق النتائج المرجوة من كلا الطرفين فى العلاقات الجنسية بين النوعين يمكن أن يصبح موضوعا قابلا للتوفيق أو للحلول الوسط ! والأمر الأكثر أهمية هو أنه حتى فى هذه الاجماعات التى قد توسم بأنها تنطوى على مشكلات تنسيق،فإن الأهداف والتوقعات الخاصة بأولئك المشاركين فى الإجماع عادة ما تتحدد من خلال قبول الإجماع، بدلا من أن يتم التوصل إلى الإجماع كنتاج لمشاركة الأعضاء. ولا تنشأ مشكلات التنسيق، كمشكلات تواجه **الفاعلين** (بدلا من أن تكون مشكلة لعالم الاجتماع القائم بالملاحظ الذى يحاول أن يفهم كيف يتجسد – واقعيا – التنسيق بين أفعال الأعضاء)، لا تنشأ إلا فى ظروف أشرت إليها مسبقا: عندما يحاول الناس إما أن يخمنوا أو يكتشفوا ما ينوى أن يفعله الآخرون حيث تتيح لهم المعلومات المتوفرة لديهم معرفة أن الآخرون يحاولون فعل الشئ ذاته تجاههم، أى يخمنوا أو يكتشفوا ماينوون هم فعله. ولكن فى أغلب ظروف الحياة الاجتماعية لا يتوجب على الفاعلين أن يفعلوا ذلك عن وعى، بسبب وجود اتفاق تتحدد فى ضوئه الأنماط "الملاءمة" للاستجابة، والتى تعد عندئذ من الأمور المسلم بها. وينطبق هذا على المعايير ككل، ولكنه ينطبق بقوة على صور الاتفاق على المعنى. فعندما يقول شخص ما شيئا لشخص آخر، فإن هدفه لا يكون هو التنسيق بين أفعاله وأفعال الآخرين، وإنما تحقيق الاتصال مع الآخرين بطريقة ما من خلال استخدام الرموز المتفق عليها.

لقد حاولت فى هذا الفصل أن أبسط بصورة منظمة ثلاث قضايا أساسية. **أولا**، أنه لا توجد علاقة منطقية بين مفهومى الفعل وتوصيف الفعل من ناحية ومفهوم المقاصد من ناحية أخرى. **ثانيا**: أن دلالة "الأسباب" بالنسبة للفعل الإنسانى يمكن أن تفهم على أفضل وجه بوصفها "الجانب النظرى" للمراقبة التأملية للسلوك الذى يتوقع عامة الفاعلين من بعضهم البعض أن يدعموه بحيث أنه إذا ما سئل الواحد منهم عن السبب الذى أفضى به إلى التصرف بالطريقة التى يتصرف بها، فإن الفاعل يكون قادرا على تقديم تفسير أساسى للفعل. **ثالثا**: إن توصيل المعنى فى

عملية التفاعل يطرح مشكلات غير ذات علاقة إلى حد ما بتلك المتعلقة بتوصيف المعنى فى الأفعال اللاإتصالية.

وفى الفصلين القادمين سوف أعمل على استخدام هذه النتائج لأبنى بالاستناد إليها قاعدة أولية لإعادة بناء منطق منهج البحث العلمى الاجتماعى. وهى بحالتها الراهنة مجرد قاعدة أولية، لأن ما قلته حتى الآن لا يبدأ فى التعامل مع المشكلات التى حددتها فى مناقشتى النقدية السابقة كمشكلات تواجه "علم الاجتماع التفسيرى"، ومنها الفشل فى التغلب على مشكلات البناءات التنظيمية، والقوة، والصراع بوصفها سمات أساسية للحياة الاجتماعية. ومن هنا فإننى سوف أحاول فى الفصل التالى أن أدمج بعض الإسهامات التى قدمتها المدارس الفكرية التى عرضنا لها فى داخل إطار نظرى يستطيع أن يستوعب هذه المشكلات بصورة مرضية. وثمة إجراء تمهيدى لا بد منه قبل ذلك، ألا وهو تحليل موجز لأسباب عجز المدارس الراسخة فى النظرية الاجتماعية عن تحقيق هذا الدمج أو التوفيق، خاصة وأن هذه المدارس تضع قضايا التحليل النظامى على رأس أولوياتها.وأخص بالذكر من بين تلك المدارس: علم الاجتماع الأكاديمى الأصولى عند دوركايم وبارسونز، والتراث المضاد النابع من كتابات ماركس. هذه هى القضية التى أنتقل إليها الآن.

الفصل الثالث

إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية

النظام، القوة، الصراع: دوركايم و بارسونز

تمثل معالجة دوركايم "لخارجية" الظاهر الاجتماعية و"الإلزام" الذى تمارسه على سلوك الفاعلين محاولة لتطوير نظرية حول العلاقة بين الفعل وخصائص الجماعات الاجتماعية. وقد فشل دوركايم عندما عرض للمرة الأولى فكرتيه حول خارجية وإلزام الظواهر الاجتماعية فى مؤلفه **قواعد المنهج فى علم الاجتماع**، فى أن يميز المعنى الأنطولوجى العام حيث يكتسب العالم الطبيعى وجودا مستقلا عن الذات العارفة، والذى قد يؤثر سببيا فى سلوك الفاعل، وبين الخصائص الملزمة للتنظيم الاجتماعى. إلا أنه حاول فيما بعد أن يوضح الادعاء الذى سبق أن حدده وأكد عليه تأكيدا بالغا فى كتاباته الأولى، والذى فحواه أن الظواهر الاجتماعية هى فى جوهرها ظواهر أخلاقية. حيث ميز دوركايم بين العقوبات "النفعية" التى تؤثر فى السلوك الإنسانى بصورة ميكانيكية، والعقوبات الأخلاقية التى يتسم محتواها بأنه ذو علاقة خاصة بالعالم الأخلاقى الذى تنتمى إليه هذه العقوبات (والذى أسماه **العقل الجمعى**). وقد ذهب دوركايم إلى التأكيد على أن التمسك بالمثل الأخلاقية ليس مجرد عامل ملزم، ولكنه أيضا المصدر الحقيقى للأفعال الغرضية. وفى إطار هذا الجانب الأخير، ثمة ثلاث علاقات يمكن استخلاصها: **اجتماعية، وأخلاقية، وغرضية**. وهذا هو لب علم الاجتماع الدوركايمى ومفتاحه على الرغم من أنه يعانى من بعض الاضطراب بسبب الميل إلى النظر إلى بعض الأغراض على أنها متمركزة "حول الذات" "egocentric"، استنادا إلى دوافع عضوية، ومقاومة للاستدماج فى العالم الاجتماعى الذى ينطوى على الإلزام الأخلاقى[1].

إلا أن وجهة النظر القائلة بأن الأغراض يمكن أن تعالج بوصفها "قيما يتشربها الفرد" ليست قاصرة على كتابات دوركايم بأى حال من الأحوال. فهى تتبدى على العكس من ذلك فى كتابات عديدة أخرى، متميزة تمام التميز عن فكر دوركايم، بل وفى الحقيقة متعارضة معه تعارضا مباشرا. ويمكن التعبير عن المسلمات الأساسية التى تنهض عليها هذه الأفكار على نحو التالى: يتمايز العالم الاجتماعى عن عالم الطبيعة تمايزا جوهريا بسبب طابعه الأخلاقى ("المعيارى"). ويعد هذا بمثابة قطعية راديكالية، لأن الإلزام الأخلاقى ليست له أية علاقة اتساق مع إلزام الطبيعة، ومن ثم لا يمكن بأى حال من الأحوال أن يشتق منه. ومن هنا فإن "الفعل" كما يعلن أصحاب هذا الرأى، يمكن أن يعد بمثابة سلوك موجه نحو معايير

أو أعراف. ويمكن لهذا المبدأ النظرى أن يفض بعد ذلك إلى تشعبات متباينة تبعا لما إذا كان التحليل يركز على أغراض الفاعلين أو دوافعهم، أم أن التأكيد، كما هو الحال عند دوركايم، يكون على المعايير ذاتها بوصفها خصائص للجماعات. وقد سار فلاسفة ما بعد فيتجنشتين دون استثناء فى الدرب الأول، فى اتجاههم إلى دراسة الأفعال القصدية من خلال تمثل السلوك "ذى المعنى" للسلوك "المحكوم بقواعد"، مهملين فى ذلك تفسير أصول القواعد التى يشيروا إليها (فضلا عن تجاهلهم طابعها **كعقوبات**). وقد سلك ذات المسار العديد من الكتاب المعاصرين الذين تأثروا رغم كونهم ليسوا فلاسفة بوجهات نظر أتباع فيتجنشتين المخلصين. وهكذا نجد من يخبرنا فى أحد النصوص بأن "الدوافع (والتى يقصد بها الكاتب الأغراض وفقا لمصطلحنا هنا) هى طريقة للملاحظ لكى ينسب إلى السلوك أهمية معينة، حتى يمكن التعرف عليه باعتباره نموذجا آخر من الفعل المنظم **معياريا**" أو بتعبير آخر، "الدوافع هى القاعدة التى تصور الطابع الاجتماعى للفعل ذاته" (2).

ولقد أشرت بالفعل إلى بعض المزالق الكامنة فى هذا النوع من الاستدلال، ومن المناسب فى هذا المقام أن أحاول الربط بين هذه وبين نقاط الضعف التى تنطوى عليها وجهة النظر المعاكسة لها: أى تلك التى طرحها دوركايم والتى سار على هديها فى فترة لاحقة بارسونز. حيث يقر بارسونز بدينه لدوركايم فى صياغة "الإطار المرجعى للفعل" صراحة. والأطروحة الأساسية فى كتاب **بناء الفعل الاجتماعى** The Structure of Social Action مؤداها وجود التقاء أساسى فى الأفكار بين الفريد مارشال* Marshall وباريتو Pareto ودوركايم Durkheim وفيبر Weber . ويستخلص بارسونز توازيا بين معالجة كل من فيبر للفعل واهتمام

* مارشال، الفريد (1842-1924) Marshall , Alferd اقتصادى إنجليزى درس بجامعة كبريدج حيث حصل على درجته الجامعية الأولى فى الرياضيات. وفى عام 1868 ألقى مارشال محاضرات فى العلوم الأخلاقية فى جامعة كمبريدج، وقد تزامن ذلك مع بداية دراسته للاقتصاد. وقد عاد مارشال مرة ثانية إلى كمبريدج عام 1885 كأستاذ للاقتصاد السياسى بعد أن كان قد قضى فترة كأستاذ بجامعة بريستول. وقد رسخ منذ هذه اللحظة من مكانته المهيمنة على علم الاقتصاد الإنجليزى فى أعقاب نشره لكتاب مبادئ الاقتصاد (1890). وقد كان مارشال عنصراً فاعلاً فى إقرار نظام الامتحان لدرجة الشرف فى فرعى الاقتصاد والسياسة بجامعة كمبريدج عام 1903، حيث مول هذا النظام جزئيا من جيبه الخاص؛ انظر فى ذلك.
Outhwaite, W. and Bottomore, T.et.al, The Blackwell Dictionary of Twentieth Ceutury Social Thought. Oxford. Blackwell Publishers. 1996: 731(المترجم).

دوركايم بالالتزامات الأخلاقية التى تم تمثلها، والتى يقوم بتطبيقها لكى يقدم لنا حلا عاما " لمشكلة النظم" بالشكل الذى طرحها به هوبز Hobbes. والأسلوب الذى يطرح به بارسونز المشكلة الهوبزية، ويسعى إلى حلها يترتب عليه نوعان من النتائج التى أود أن أناقش آثارها. وتشمل هذه الآثار (1) الأطروحة القائلة بأن "النزعة الإرادية" يمكن أن تستدمج فى النظرية الاجتماعية من خلال المسلمة القائلة بأن "القيم" تشكل المكونات الدافعية للفعل والعناصر الأساسية **للإجماع العام** الذى يعد بمثابة شرط للاستقرار الاجتماعى؛ (2) الادعاء بأن تعارض المصالح فى الحياة الاجتماعية يتمركز حول العلاقة بين "الفرد" (الفاعل المجرد) و"المجتمع" (المجتمع الأخلاقى الكونى) هى نقطة البداية التى تفضى مباشرة – كما أفضت عند دوركايم – إلى وجهة النظر القائلة بأن الخروج على الجماعة (الجريمة، التمرد، الثورة) يجب أن يفهم على أنه "انحرف" ناتج عن الافتقار إلى الدافعية للالتزام بالمعايير التى تجمع عليها الجماعة.

النزعة الإرادية

حاول بارسونز فى أعماله الباكرة أن يوفق بين "النزعة الإرادية" التى يفترض أنها جوهرية بالنسبة للتوجه المنهجى عند فيبر (ومن زاوية مغايرة، التى تلقى بظلالها على أعمال باريتو) وفكرة الضرورات الوظيفية للإجماع الأخلاقى [3]. وتلعب فكرة "القيم" – كما تشيع فى كتابات بارسونز – دورا أساسيا فى "الإطار المرجعى للفعل"، لأنها تعد بمثابة المفهوم الرئيسى الذى يربط بين تنظيم الحاجات الشخصية (القيم المستدمجة) والإجماع الثقافى من خلال توقعات الدور المعيارية على مستوى النسق الاجتماعى. وفى هذا الصدد يقول بارسونز إن "نسق الفعل الملموس هو بناء متكامل لمكونات الفعل فى علاقاتها بموقف ما. **ويعنى هذا بصفة أساسية تكامل المكونات الدافعية والثقافية أو الرمزية** التى تجتمع فى ظل نوع ما من النسق المنظم" [4].

إذا سلمنا بأهمية هذه الفكرة، فليس من الصعب أن نرى لماذا، كما أشار البعض، اختفت نغمة "النزعة الإرادية" التى بدت مهيمنة فى مؤلف بارسونز المبكر، **بناء الفعل** الاجتماعى، اختفت من موقفة النظرى الناضج كما يعبر عنه كتاب **النسق الاجتماعى** The Social System وأعماله اللاحقة. فهذه النزعة الإرادية،

كمايقدمها بارسونز فى مؤلفة الأول، تقف فى مواجهة "الوضعية"، التى تشير إلى إسهامات نهاية القرن التاسع عشر فى النظرية الاجتماعية، والتى سعت إلى استبعاد كل إشارة إلى الذات الفاعلة بوصفها فاعلا أخلاقيا، فى حين سعت الكتابات السابقة عليها إلى وضع تلك الذات الفاعلة فى المقدمة. ويفضى استخدام مصطلح "النزعة الإرادية" إلى الاعتقاد بأن بارسونز كان يرغب فى أن يضمن نموذجه مفهوماً للفاعل بوصفه فاعلا خلاقا ومجدداً. ففى رأى بارسونز أن القيم التى تشكل **الإجماع العام** كما "يستدمجها" الفاعلون، هى ذاتها العناصر الدافعة للشخصية. فإذا ما كانت هذه القيم واحدة فى كلا الحالتين، فكيف يمكن إذن أن يتمتع الطابع الخلاق للسلوك الإنسانى، كما يوحى بذلك اسميا مصطلح "النزعة الإرادية" بأى قدر من القوة؟ ويفسر بارسونز هذا المصطلح الأخير على أنه يشير ببساطة إلى "عناصر ذات طابع معيارى" [5]. **إن حرية الذات الفاعلة تختزل إذن – ويتبدى هذا بأقصى درجات الوضوح فى أعمال بارسونز النظرية الناضجة– إلى تنظيم الحاجات الشخصية.** ففى "الإطار المرجعى للفعل" لا يدخل "الفعل" ذاته فى الصورة إلا فى إطار من التأكيد على أن التفسير السوسيولوجى للسلوك يجب أن يستكمل بتفسير سيكولوجى "لميكانيزمات الشخصية". فالنظام نظام حتمى [6]. وكما أنه لا توجد مساحة هنا للطاقة الخلاقة للذات على مستوى الفاعل، فهناك صعوبة كبرى فى تفسير أسباب التحول فى المعايير القيمية الراسخة التى تتخذ طابعا مؤسسيا، وهى مشكلة يشترك فيها النسق النظرى عند بارسونز، (وعند دوركايم أيضا) مع وينش، الذى نجده فيما عدا ما يتعلق بهذه القضية ذا رؤية حول فلسفة الفعل مختلفة أشد الاختلاف، حيث يعامل كل منهما المعايير القيمية (القواعد) كمعطيات متاحة فعلا.

الفرد فى المجتمع

يعترف الحل الذى يطرحه بارسونز لمشكلة النظام بالطبع بوجود توترات أو صراعات فى الحياة الاجتماعية. وتنبع هذه الصراعات من ثلاث مجموعات من الظروف المحتملة، والتى يتمركز كل منها بمعنى ما حول فكرة **فقدان المعايير** (الأنومى) Anomie، والتى تعد مكونا أساسيا فى فكر بارسونز، شأنه فى ذلك شأن دوركايم. الأولى هى "غياب القيم الملزمة" فى بعض مجالات الحياة الاجتماعية. والثانية ظروف فقدان "التمفصل"، وفقا لصياغة بارسونز، بين تنظيم حاجات

الفاعلين و"نمط بعينة من التوجهات القيمية". أما الثالثة فتتعلق بعملية التحديد الخاطئ للعناصر التى تشرط الفعل كما يدركه الفاعل نفسه. ولقد شاع القول بأن الإطار النظرى البارسونى لا يتيح أية مساحة لصراع المصالح. والحقيقة أن منطلقه الأساسى هو وجود صراع المصالح، إذ نجد أن المبدأ النظرى القائل بتكامل الأهداف والقيم هو القاعدة الرئيسية التى ينهض عليها حله المقترح "لمشكلة النظام عند هوبز"، مُعرفه على وجه الدقة فى ضوء التوفيق بين المصالح المتعددة والمختلفة. ولقد ذهبت فى موضع آخر إلى القول بأن "المشكلة الهوبزية" لا تتمتع فى تاريخ الفكر الاجتماعى بالأهمية التى ينسبها إليها بارسونز(7). بيد أنه من المهم فى هذا المقام أن نتفحص تهافتها عند التحليل. فالقضية ليست ما إذا كان نسق بارسونز (وذلك الخاص بدوركايم) لا يسمح بأى دور لصراع المصالح، ولكن القضية أنه يقدم بشأنه نظرية محددة وخاطئة، تذهب إلى أن تعارض المصالح يوجد إلى الحد الذى يكاد يفشل فيه، وإلى هذا الحد فقط، النظام الاجتماعى فى تحقيق أهداف أعضاء الجماعة بواسطة تكامل المعايير القيمية فى إطار إجماع داخلى متناغم. "فصراع المصالح"، بهذا الفهم، لا يصبح أبدا أكثر من مجرد صدام بين أهداف الفاعلين الأفراد من ناحية، وأهداف" الجماعة من ناحية أخرى. وفى هذا المنظور، لا يمكن للقوة أن تعالج كمكون إشكالى لمصالح متعارضة لجماعات مشتركة فى الفعل الاجتماعى، حيث أن تشابك المصالح يتم التعامل معه أولا وقبل كل شئ باعتباره مسألة تتعلق بالعلاقة بين "الفرد" و"المجتمع".

والواقع أن آراء دوركايم فى هذا الصدر أكثر تعقيدا من تلك التي جاءت فى كتاب "النسق الاجتماعى" على الأقل فى جانب واحد مهم. فقد ذهب دوركايم إلى أن هناك نمطين أوليين يمكن من خلالهما أن تنحرف مصالح الفاعلين عن الإلزام الأخلاقى **للعقل الجمعى**، على الرغم من أنه لم يتمكن من أن يوضح بشكل كامل العلاقة بين هذين النمطين فى فكره. ويستند أول هذين النمطين إلى دور معطيات عضوية، دوافع التمركز حول الذات، التى يعتقد أنها فى حالة توتر دائم فى علاقتها بالمتطلبات الأخلاقية للمجتمع، أو الجوانب التى تم تطبيعها اجتماعيا من الشخصية المزدوجة للفاعل. أما الآخر فهو الوضع المألوف حيث يحدث انفصال لامعيارى (أنومى) بين أهداف الفاعل والمعايير الأخلاقية الراسخة. ويلاحظ أن معالجة دوركايم لموضوع اللامعيارية (الأنومى) تعترف إلى حد ما بصراع المصالح بمقدار

وجود نوع من "الاختلال" اللامعيارى الناشئ عن الموقف الذى يكون لدى الفاعل فيه آمالا محددة غير "قابلة للتحقيق" (وهو المسار الذى طوره ميرتون فيما بعد)، وليس ناجما عن الفراغ الأخلاقى، أى غياب معايير أخلاقية لها هيمنتها الملزمة على الأفعال[8]. ولكن هذا الاحتمال الذى كان يمكن أن يرتبط بتحليل ما أطلق عليه دوركايم "تقسيم العمل الاضطرارى"* ومن ثم بتحليل الصراع الطبقى، ظل إلى حد بعيد غير مطروق فى كتابات دوركايم، فى حين أنه يختفى تماما من مشروع بارسونز النظرى، ذلك أن بارسونز يعرف اللامعيارية على أنها "نقيض التنظيم المؤسسى الكامل" أو "الانهيار الكامل للنظام المعيارى". وعلى الرغم من أن تفسير بارسونز لانحراف فكر دوركايم، كما عرضه فى كتابه **بناء الفعل الاجتماعى**، يعد فى تقديرى تفسيرا مضللا بلا شك [9]، فالتأكيد المذكور أعلاه يصدق بلا جدال على أعمال كل من دوركايم وبارسونز، ومن ثم يخلق تيارا تقليديا موحداً ومهيمناً فى علم الاجتماع. و"مشكلة النظام" من هذه الزاوية، تعتمد على مركزية التوتر الذى يعتقد أنه قائم بين "الأنانية" و"الغيرية": مشكلة التوفيق بين المصالح الجزئية للأفراد الفاعلين مع المصالح الأخلاقية الاجتماعية، **العقل الجمعى** أو " نسق القيم المشتركة". وانطلاقا من هذا التوجه نحو النظرية الاجتماعية، يصبح من المستحيل أن نحلل بصورة مرضية المصالح المتداخلة بين أفعال الأفراد والمجتمع الكبير العام، والصراعات التى تنشأ نتيجة لذلك، وتحالفات القوة التى تتشابك من خلالها.

إن التفسير الشائع للنظام بوصفه إجماعا أخلاقيا يظهر منذ مرحلة مبكرة جدا فى أعمال بارسونز، وهو يعزى إلى فيبر كما يعزى إلى دوركايم. وهكذا ففى تعليقه على ترجمته لمناقشة فيبر **للنظام الشرعى** (Ordnung) يلاحظ بارسونز أنه "من الواضح أن فيبر يقصد بالنظام" نسقا **معياريا**. والنمط بالنسبة لمفهوم النظام ليس

---

* تقسيم العمل الاضطرارى forced division of labour أحد شكلين شاذين من أشكال تقسيم العمل ميز بينهما دوركايم – الأخر هو تقسيم العمل "الأنومى". ويقصد دوركايم بتقسيم العمل الاضطرارى الإشارة إلى تلك الحالة التى لا يكون فيها الأفراد أحراراً فى اختيار مهنهم، والتى يضطرون بمقتضاها إلى الالتحاق بها. ولقد اعتبر دوركايم التفاوت الذى ينشأ بين قدرات الأفراد واستعداداتهم من ناحية والوظائف المفروضة عليهم من ناحية أخرى مصدراً أساسيا من مصادر الصراع الطبقى. ولقد طالب دوركايم المجتمعات الحديثة بضرورة التخلص من هذين الشكلين الشاذين من أشكال تقسيم العمل. لمزيد من التفصيلات انظر فى ذلك. بوتومور. ت. ب. تمهيد فى علم الاجتماع. ترجمة وتعليق وتقديم؛ محمد الجوهرى وزملاؤه. الطبعة الرابعة. دار المعارف. القاهرة، 1980: 167–170 (المترجم).

مقصودا به "نظام الطبيعة" الذى نعنيه فى حالة قانون الجاذبية مثلا[10]. وبغض النظر عما إذا كان فيبر قد قصد ذلك أم لا، فإن مشكلة النظام عند بارسونز هى بالتأكيد مشكلة تنظيم معيارى، أى مشكلة **ضبط**. إن اللغز الذى تسعى صياغات بارسونز إلى تقديم حل له ليس موازيا أو مقابلا في عموميته لسؤال زيمل Simmel الشهير: "كيف يمكن أن يكون المجتمع ممكنا؟" الذى كان من الممكن أن يحتفظ بأهميته لو أن طرح بارسونز " لمشكلة النظام" قد تم هجره، وهو الأمر الذى أعتقد أنه كان يجب أن يحدث. وإذا ما كان لمصطلح النظام أن يستخدم، فأعتقد، أنه يجب أن يستخدم بالمعنى المذكور ضمنيا فى ملاحظة بارسونز حول فيبر التى أشرنا إليها آنفا وهو المعنى الذى لا يعد مناسبا للعلم الاجتماعى، أى بوصفه مرادفا غير دقيق لمصطلح "النمط" Pattern أو كنقيض "للفوضى" Chaos.

النظام، والقوة، والصراع: ماركس

فى إطار البحث عن بديل لهذا النوع من التنظير، يجد المرء نفسه ميالا إلى التحول نحو الماركسية بتأكيدها الذى لا مراء فيه على عملية الصراع والتغير. ويمكن التمييز بين شكلين من العلاقات الجدلية فى حركة التاريخ فى كتابات ماركس. الشكل الأول هو جدلية الإنسان والطبيعة، أما الشكل الآخر فهو جدل الطبقات. ويرتبط شكلا الجدل بالتحول التاريخى والثقافى. فالبشر، على عكس الحيوانات الدنيا، ليسوا قادرين على الوجود فى حالة تكيف مع العالم المادى فقط. فواقع أن البشر ليسوا مزودين بجهاز داخلى للاستجابات الغريزية يجبرهم على التفاعل الخلاق مع البيئة المحيطة، بحيث أنهم قد يسعون إلى السيطرة على هذه البيئة بدلا من مجرد التكيف معها كشئ قائم مسلم به. وهكذا يغير البشر أنفسهم من خلال تغيير العالم المحيط بهم فى عملية مستمرة ومتبادلة. ولكن هذه "الأنثروبولوجيا الفلسفية" العامة (التى لم تكن أصيلة بالنسبة لماركس، وفى الصورة التى صيغت بها فى أعماله المبكرة بالذات ليست أكثر من إقحام "نقيض أطروحة فويرباخ" على مشروع هيجل) تبقى كامنة فى أعمال ماركس اللاحقة (وإن كنا نستثنى من ذلك جزئيا **المخطوط الأولى لرأس المال** الذى تصدى لهذه الأفكار بشكل متفرق وجزئى). وبناء عليه فإن هناك القليل الذى يمكن أن نعثر عليه فى فكر ماركس على سبيل التحليل النظرى أو التطوير لفكرة **الممارسة**. بل نجد عبارات على شاكلة

"الوعى هو... فى الأصل نتاج اجتماعى، ويبقى كذلك طالما وجد الإنسان". وبصورة أكثر تحديدا "اللغة قديمة قدم الوعى، وهي الوعى العلمى الذى يوجد من أجل البشر الآخرين... كما أن اللغة مثل الوعى تنشأ فقط من الحاجة، الضرورية، ضرورة التفاعل مع البشر الآخرين" [11]. وبدلا من استكشاف الآثار المترتبة على مثل هذه الافتراضات، تحول اهتمام ماركس مباشرة إلى التفسير التاريخى لتطور أنماط بعينها من المجتمعات من خلال مفاهيم أنماط الإنتاج، وتقسيم العمل، والملكية الخاصة، والطبقات، مركزا فى ذلك بالطبع على نقد الاقتصاد السياسى والتحول المأمول من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

وقد صيغت مناقشات ماركس للمصالح المادية والصراع والقوة فى هذا الإطار، وهى تعكس قدرا من الاضطراب الكامن فى المصادر الفكرية التى استند إليها. ومن الواضح بما فيه الكفاية، أنه فى ظل النظام الرأسمالى، يكون لكل من الطبقتين الأساسيتين الرأسماليين والعمل المأجور مصالح متنافرة مع بعضها البعض (بكل من المعنى الضيق الذى يعنى انتزاع العائد الاقتصادى، والمعنى الأكثر عمقا حيث تشجع مصالح الطبقة العاملة فى إطار التدجين الاجتماعى للعمل، المتعارض مع الدفاع الراسخ عن الملكية الخاصة من جانب الطبقة المسيطرة). ويعنى هذا بدوره أن الصراع الطبقى، كامنا أم ظاهرا، أصيل فى المجتمع الرأسمالى، وهذا الظرف العدائى يتم التحكم فيه إلى حد ما أو يتم تثبيته من خلال عامل القوة السياسية للدولة. إلا أن تفوق الرأسمالية، يحدد تفوق الطبقات فى خضم صراع المصالح بينها، وكذلك تفوقها على القوة السياسية ذاتها. وفى هذا المجال الأخير، يمكن أن نلمح دون عناء بقايا التأثيرات الفكرية لسان سيمون، الفكرة القائلة بأن خضوع البشر لآخرين سوف يفسح الطريق لفكرة هيمنة البشر على الأشياء. على أن فكرة ماركس عن تفوق الدولة بالتأكيد أكثر حنكة بكثير من ذلك، كما هو واضح من ملاحظاته فى نقده المبكر لهيجل وتعقيباته التالية على كميونه باريس وبرنامج جوتا. ولكن الطبقات ومصالحها والصراع الطبقي والقوة السياسة تعتمد بصفة أساسية عند ماركس على وجود نمط معين من المجتمعات (المجتمع الطبقى)، وحيث أنه نادرا ما ناقش "المصالح" و"الصراع" و"القوة" خارج هذا الإطار، فقد ظل المدى الذى تنطبق فيه هذه المصطلحات على المجتمع الاشتراكى أمرا غامضا. فقد تختفى المصالح والصراعات الطبقية فى المجتمع الاشتراكى، ولكن ما الذى يحدث

بالنسبة لاختلاف المصالح وتنويعها وتصارعها، وأعنى المصالح التى لا ترتبط بصفة خاصة بالطبقات؟ هناك عبارات فى كتابات ماركس الشاب يمكن تفسيرها على أنها تعنى أن الوصول إلى المرحلة الشيوعية سيكون إيذانا بنهاية كافة أشكال الانقسام فى المصالح. وينبغى أن نفترض بكل تأكيد أن ماركس لم يذهب إلى مثل هذا الرأى، ولكن الملاحظات المتناثرة حول هذه الأمور تجعل من المستحيل أن نقول شيئا ملموسا عنها. ولعله من الممكن الآن أن نشير إلى أن ماركس قد رفض الخوض فى أية تفاصيل حول مجتمع المستقبل بالاستناد إلى أن مثل هذه التخيلات تنحدر إلى نوع من الاشتراكية الطوباوية (المثالية). ذلك أنه ليس من الممكن أن نتنبأ بشكل التنظيم الاجتماعى الذى سوف يسم مجتمعا ينهض على مبادئ مختلفة كلياً عن تلك التى ينهض عليها المجتمع القائم. وبالمثل فلعله من الممكن القول بأن المفاهيم التى تتبلور فى إطار نمط معين من المجتمعات – الرأسمالى – لن تكون مناسبة لتحليل نمط آخر – أعنى الاشتراكى. ولكن هذه الحجج لا تقدح فى القضية الأساسية: إن التحليلات التى تربط بين الصراع والقوة والمصالح الطبقية على وجه الخصوص هى التحليلات الوحيدة المقنعة عند ماركس. ومن هذه الناحية لا تقدم كتابات ماركس بديلا تفصيليا للتيارات التقليدية الرئيسية فى الفكر الاجتماعى التى تتمركز "فلسفتها الأنثروبولوجية" حول مفاهيم القيم أو المعايير أو الإجماع.

وتنهض المناقشة التالية على الفكرة الأساسية المتعلقة **بإنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية** والتى تبدو بالتأكيد متسقة مع الأنطولوجيا الماركسية للممارسة. تقول كلمات ماركس: "الناس هم ما يصفون به حياتهم. ولهذا فإن ماهيتهم تتطابق مع إنتاجهم، أى مع ما ينتجونه وكيف ينتجونه" (12). ولكن "الإنتاج" ينبغى أن يفهم بمعنى بالغ الاتساع، ولكى نستطيع أن نفصل آثاره يجب علينا أن نذهب إلى ما وراء ما هو متاح بشكل مباشر فى أعمال ماركس.

إن إنتاج المجتمع أو صياغته هو الإنجاز البارع لأعضائه، ولكن هذا الإنجاز لا يتحقق فى ظل ظروف مقصودة كلية أو مفهومة كليا من جانبهم. والمفتاح الأساسى لفهم النظام الاجتماعى – بأقصى معانى هذا المصطلح عمومية وهو ذلك الذى حددته فيما سبق – لا يكمن فى عملية "استدماج القيم" ولكن فى العلاقات المتحولة بين إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية بواسطة الفاعلين المشاركين فيها. **فكل عمليات إعادة الإنتاج هى بالضرورة عمليات إنتاج**، إلا أن: بذور التغير كامنة

فى كل فعل يسهم فى إعادة إنتاج أى شكل منظم للحياة الاجتماعية. إن عملية إعادة الإنتاج تبدأ مع إعادة إنتاج الظروف المادية للوجود الإنسانى وتعتمد عليها، أى تكاثر النوع البشرى وتحويل الطبيعة. فالبشر، كما يقول ماركس، ينتجون "بحرية" فى مواجهتهم للطبيعة، ذلك أنهم **مجبرين** على أن يحولوا العالم المادى حتى يستطيعوا البقاء، حيث أنهم يفتقرون إلى وجود جهاز غرائزى يزودهم بالقدرة على التكيف الميكانيكى لبيئتهم المادية وهو الأمر الذى يمثل تناقضا ظاهريا. ولكن ما يميز البشر أولا وقبل كل شئ عن الحيوانات هو أن البشر قادرين انعكاسياً على "برمجة" بيئاتهم ومن ثم يمكنهم مراقبة وضعهم فيها وهو الأمر الذى لم يكن ممكنا إلا بفضل اللغة، التى تعد بمثابة أول وأهم **وسيط للأنشطة العملية الإنسانية**.

ولكن ما هى الشروط الأساسية ذات الأهمية التحليلية لعملية إعادة إنتاج بناءات التفاعل؟ يمكن مناقشة هذه الشروط على أنها تنضوى تحت أحد الأنواع التالية: المهارات الصياغية للفاعلين الاجتماعيين؛ ترشيد هذه المهارات كأشكال للفعل؛ الملامح غير المحللة تفصيلا لإطار التفاعل الذى يشجع على استخدام هذه القدرات ويسمح بها، والتى يمكن تحليلها فى ضوء **عناصر الدافعية**، وما سوف أطلق عليه **ازدواجية البنية**.

وسوف أطور هذه القضية فى الأجزاء التالية من هذا الفصل بالإشارة إلى اللغة، ليس لأنها تعين على النظر إلى الحياة الاجتماعية بوصفها نوعا من اللغة ونسق المعلومات أو أى شئ آخر، ولكن لأن اللغة ذاتها بوصفها شكلا اجتماعيا تمثل بعض جوانب – بعض جوانب فقط – من الحياة الاجتماعية ككل. ويمكن دراسة إنتاج وإعادة إنتاج اللغة من ثلاثة جوانب على الأقل، يعد كل منها سمة مميزة لعملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع بشكل أعم. فاللغة يتم "التمكن منها" و"الحديث بها" بواسطة فاعلين، وهى تستخدم كوسيط للاتصال بينهم، كما أن لها خصائص بنائية تعد بمعنى من المعانى نتاجا لخطاب "جماعة لغوية" أو تجمع معين. وفيما يخص جانب إنتاج اللغة بوصفها سلسلة من أفعال التخاطب يقوم بها الفرد المتحدث، تعد اللغة (1) مهارة، أو مجموعة فائقة التعقيد من المهارات التى يمتلك ناصيتها كل من "يعرف" اللغة؛ (2) يعد استخدام هذه المهارة "الفهم" من قبل الذات الفاعلة نوعا من الفن الخلاق؛ (3) وهى شئ **تم فعله** أو **إنجازه** بواسطة المتحدث، غير أنه ليس واعيا تماما بما يفعله. بعبارة أخرى فإن الفرد غالبا ما يكون قادرا

على أن يقدم تفسيرا مبتسرا لتلك المهارات المستخدمة، أو كيفية استخدامها.

أما فيما يتعلق بالجانب الخاص باللغة كوسيط للاتصال فى سياق عملية التفاعل، فاللغة تنطوى على استخدام "أطر تفسيرية" ليس لفهم ما يقوله الآخرون فقط، وإنما لفهم ما **يعنونه** أيضا؛ صياغة "المعنى" بوصفه إنجاز مستمرا للفهم المتبادل بين **الذوات** فى سياق علمية تبادل مستمرة، واستخدام السياقات الإشارية بوصفها خصائص للموقف، أى بوصفها جزء لا يتجزأ من عملية صياغة المعنى وفهمه. واللغة **كبناء** لا "يمتلكها" أى متحدث بعينه، ولا يمكن تصورها إلا بوصفها خاصية مميزة لجماعة من المتحدثين، ويمكن فهمها كمجموعة من القواعد المجردة التى لا تطبق ميكانيكيا، بل إنها تستخدم بأسلوب توليدى من جانب المتحدثين من أعضاء المجتمع اللغوى. ما أود أن أقوله، إذن، هو أن الحياة الاجتماعية يمكن تناولها كمجموعة من الممارسات التى يعاد **إنتاجها**. وسيرا على هدى الاتجاه الثلاثى الأبعاد الذى عرفناه فى موضع سابق، فإن هذه الممارسات الاجتماعية يمكن أن تدرس، **أولا**، من خلال النظر إلى تكوينها بوصفها سلسلة من الأفعال التى يقوم بها الفاعلون، **وثانيا**، على أنها تخلق أشكالا **للتفاعل** تنطوى على توصيل للمعنى. **وثالثا**، بوصفها **بناءات** تتعلق بالجماعات أو التجمعات الاجتماعية.

إنتاج الاتصال كفعل ذى معنى

يشمل إنتاج التفاعل ثلاثة مكونات أساسية، تكوينه كتفاعل "له معنى"، وتكوينه كنظام أخلاقى، وتكوينه كتفعيل لعلاقات قوة معينة. وسوف أؤجل مؤقتا مناقشة البعدين الأخيرين، ويرجع هذا إلى أهميتهما البالغة بما يجعلهما يستحقان معالجة مفصلة، كما أن هذه المكونات يجب أن يعاد النظر إليها فى مجموعها فى النهاية، ذلك أنه على الرغم من إمكانية فصلها تحليليا، إلا أنها تتشابك بشدة مع بعضها البعض فى واقع الحياة الاجتماعية ذاتها.

ويعتمد إنتاج التفاعل كعملية ذات معنى أولا وقبل كل شئ على "الاستيعاب" Uptake (بتعبير أوستن) المتبادل للنوايا أو المقاصد الاتصالية التى تكون اللغة هى الوسيط الأول فيها، ولكنها بالتأكيد ليست الوسيط الوحيد. وهناك اهتمام دائم فى كافة أنواع التفاعل بكشف أنماط فهم أفعال الآخرين والقدرة على هذا الكشف بغض النظر عن استيعاب النوايا الاتصالية، كما هى الحال على سبيل المثال فى فهم الدوافع.

ويمكن أن تتبدى دقة الإنتاج اليومى للتفاعلات بسهولة على أنها مجرد منغصات هامشية إذا ما تم التعامل مع النماذج المثالية للحوار التى تمثل "عمليات فهم متبادلة تامة" على أنها تنطوى على أى شئ أكثر من عالم محتمل من الفلسفة فقط. ويقول ميرلو – بونتى في هذا الصدد "إن الرغبة فى الحديث هى ذاتها الرغبة فى الفهم" (13). ولكن حيث أن هذه العبارة تنطبق على ذاتها كعبارة فلسفية، فإن الرغبة فى الحديث فى مواقف التفاعل فى الحياة اليومية تكون فى بعض الأحيان هى الرغبة فى إرباك، وتشويش وخداع وإساءة فهم المتحدث.

ومن الضرورى فى أى تحليل دقيق للتفاعل كنتاج للمهارات الصياغية للفاعلين أن يتعرف هؤلاء الفاعلون على أن "معناه" – معنى التفاعل– هو عملية تفاوضية فاعلة ومستمرة، وليس مجرد اتصال مبرمج لمعان جاهزة سلفا: وهذا فى رأيى هو جوهر تفرقة هبرماس بين "اللغوى" و "الكفاءة الاتصالية". فالتفاعل، كما سبق أن أكدت، يدور فى إطار زمانى ومكانى محدد. ولكن هذا لا يمثل أكثر من مجرد إقرار لواقع لا يثير اهتمام أحد، ما لم يكن بقدرتنا أن نرى أنه عادة ما يستخدم بواسطة الفاعلين فى إنتاج التفاعل. وتتوسط توقعات استجابات الآخرين بين نشاط كامل فاعل فى أى لحظة من الزمن وما وقع من أحداث، وهى عرضة للمراجعة فى ضوء الخبرات اللاحقة. وهكذا، وكما يؤكد جادامر، تكشف ممارسات الحياة الاجتماعية – أنطولوجيا – عن خصائص "الدائرة الهرمنطيقية". إن "السياق التساندى" "Context dependenc" – على تنوع الطرق التى يمكن أن يفسر بها هذا المصطلح – يتيح النظر إليه على أنه مكون لا غنى عنه من مكونات عملية إنتاج معنى التفاعل، وليس فقط كمجرد أداة لإرباك عملية التحليل الصورى.

وكثيرا ما ناقش الفلاسفة فى إطار نظريات الأوصاف المحددة، ما يعترى بعض الجمل من الغموض من نوعية "الشاب س يرغب فى الزواج من فتاة ما لا يوافق والدها على ذلك". ومن المهم أن ندرك هنا أن مثل هذه المناقشات يمكن أن تكون مضللة تماما، إذا ما صيغت كمحاولة لعزل بناء منطقى مجرد عن عملية توصيل المعنى فى سياق التفاعل. "فالغموض" هنا هو غموض فى فهم السياق، ويتعين ألا نخلط بينه وبين المعانى التى قد تنطوى عليها كلمة أو جملة ما فى ظروف مختلفة عن تلك التى ينطقها فيها متحدث بعينه فى زمن معين. فالعبارة المذكورة أعلاه ربما لا تكون غامضة، على سبيل المثال، إذا ما نطق بها خلال

محادثة تمت فيها الإشارة إلى الشخص س الذى يرغب فى الزواج، والذى أشرنا إليه من قبل، أو فى تصور آخر، إذا ما كان سياق مثل هذه المحادثة قد جعل من الجلى للمشاركين فيها أن س قد قرر الزواج من شريكة يكون من البين أن والديها سوف يعترضان عليه، على الرغم من أنه لم يستقر بعد على واحدة بعينها. ومن ناحية أخرى، فمن المحتمل أن عبارة معينة تستخرج من السياق قد تبدو مع ذلك واضحة تماما مثل "الشخص س يتطلع إلى أن يتزوج غدا". ولكنها قد تصبح غامضة فعلا، إذا ما نطقت بطريقة تهكمية واضحة تجعل المستمع غير واثق مما إذا كان قائلها "يعنى ما يقوله حقيقة". فروح الدعابة والسخرية والتهكم تعتمد جزئيا على الاحتمالات المفتوحة للحوار كعناصر متعارف عليها للمهارة التى تضفى معنى على صياغة التفاعل(١٤).

وعلى حين أن مثل هذه المهارات تنطوى بوضوح على "معرفة" يمكن من حيث المبدأ التعبير عنها فى شكل صيغة افتراضية، فمن الواضح أن تشبعها بالأبعاد الزمانية والمكانية لإطار الاتصال لا ينبغى أن يتم التعامل معه فى ضوء هذه الاعتبارات فقط. ونسوق لتوضيح ذلك المثال الذى ناقشه زيف Ziff. فأحيانا ما يؤكد اللغويون على أن معنى جملة ما مثل "القلم الموضوع على المكتب مصنوع من الذهب"، عندما تستخدم فى أى إطار اتصالى يومى يمكن التعبير عنها باللغة الرسمية *، كسلسلة من العبارات، المعروفة ضمنا للمشاركين الذين يصفون سمات ذات أهمية بالنسبة للإطار (١٥). وهكذا يمكن على وجه الدقة تحديد الإحالة من خلال استبدال عبارة "القلم الموضوع على المكتب" بعبارة "القلم الوحيد على المكتب فى غرفة الاستقبال بالمنزل رقم ١٠ دوانج ستريت فى الساعة التاسعة من صباح يوم ٢٩ يونيو ١٩٩٢". ولكن مثل هذه العبارة لا توضح – كما يشير زيف – ما كان معلوماً للمشاركين فى الموقف الذى تم أثناءه فهم المنطوق الذى استخدموه لإنتاج الفهم المتبادل للعبارة. وقد يكون فى وسع مستمع ماأن يفهم ما قيل تمام الفهم

---

* يذهب محمد عنانى إلى القول بأن هذه كلمة عسيرة الترجمة، ويشير إلى أن معناها مراعاة قواعد النحو والإملاء (عنصر الصحة المعيارية) واكتمال المعانى واتساقها والثراء والتنوع اللفظى الذى ينم على الثقافة، وأقرب مثيل لها لدينا هى الفصحى المعربة التى يستعملها المثقفون. وهو يشير أيضا إلى أنه قد يكون فى وصف عبد الحميد يونس للأدب المكتوب بها بالأدب الرسمى عونا لنا فى وصفها باللغة الرسمية.انظر، محمد عنانى، المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم إنجليزى – عربى، الشركة المصرية العالمية لونجمان، القاهرة، ١٩٩٧، ص ص ٦٨-٦٩ (المترجم).

والمشار إليه فى العبارة، دون أن يكون على وعى بأى من العناصر المضافة إلى العبارة الأطول مطلقا. فضلا عن ذلك، فسوف يكون من الخطأ أن نفترض أنه لو قدر أن تصاغ الاتصالات اليومية على غرار العبارة الأطول، فإن ذلك سوف يفضى إلى زيادة الدقة أو إلى القضاء على الخلط. فالعبارة الأولى، التى نطقت فى إطار معين، ليست غير دقيقة ولا هى مشوشة، على حين أن استخدام العبارة الأطول قد يؤدى إلى قدر أكبر من الغموض وعدم اليقين، حيث سوف توسع من نطاق ما يجب "معرفته" بعامة ليتحقق تواصل المعنى.

وتعد الإشارة إلى الجوانب الفيزيقية للسياق أساسية دون شك فى تدعيم العالم "المتفق عليه" بين الذوات، والذى تدور فى فلكه أغلب أشكال التفاعل اليومى. ولكن "الوعى ببيئة حسية آنية" كعنصر مستخدم فى إنتاج التفاعل لا يمكن أن يفصل فصلا تاما عن خليفة المعرفة المتبادلة التى يعتمد عليها فى خلق مواقف التعامل ودعمها، ذلك أن الأول يتم تصنيفه و"تفسيره" فى ضوء الأخيرة. **وأنا استخدم مصطلح "المعرفة المتبادلة للإشارة " إلى "المعارف" المسلم بها بصفة أساسية التى يدعى الفاعلون أن الآخرين يحوزونها، إذا كانوا أعضاء "مؤهلين" فى المجتمع. وهى نفس المعرفة التى يستند إليها فى الحفاظ على استمرارية الاتصال فى التفاعل.** ويشتمل هذا على "المعرفة الضمنية"، بالمعنى الذى يقصده بولانى Polani. فالمعرفة المتبادلة تتسم بأنها ذات طابع "منظم" [16]. ونجد أن المحادثات الشفاهية العابرة، تفترض مسبقا وجود رصيد مشترك من المعرفة فى استيعاب المقاصد الاتصالية وتعتمد عليه أيضا. فعندما يقول شخص لآخر "هل تريد أن تلعب مباراة تنس؟" وحالما يجيب الآخر على السؤال "إن لدى عملا يتعين أن أؤديه". فما هى العلاقة بين السؤال والجواب؟ [17]. ولكى نفهم ما قيل ضمنيا، لا يكفى فقط أن نعرف معنى كلمتى "مباراة" و"عمل" كمفردات لغوية، ولكن أن نعرف أيضا عناصر معرفية مرتبطة بالممارسات الاجتماعية، وهى عناصر تتشكل بصعوبة أكبر، وهى التى تجعل من المنطوق الثانى إجابة مقبولة (احتمالا) للمنطوق الأول. فإذا ما كانت الإجابة لا تشكل لغزا على وجه التحديد، فإن ذلك يرجع إلى أنه "معروف" للطرفين أن العمل بصفة عامة له الأولوية على اللعب عندما ينشأ تعارض فى تخصيص وقت للشخص بينهما،أو شئ من هذا القبيل. إلى أى حد سوف يدع السائل الإجابة تمر ويعتبرها ردا مناسبا لسؤاله سوف يعتمد بالطبع على ظروف متعددة تختص

بالموقف الذى طرح فيه التساؤل.

هذه المعرفة المتبادلة تطبق فى شكل **أطر تفسيرية** حيث تخلق أطر الاتصال ويتم دعمها فى أثناء التفاعل. مثل هذه الأطر الاتصالية (التنميطية) يمكن النظر إليها تحليليا على أنها سلسلة من القواعد المتولدة لاستيعاب القوة غير اللفظية للكلام. فالمعرفة المتبادلة هى "خلفية معرفية "، بمعنى أنها تعد أمرا مسلما به، وغالبا ما تبقى غير منفصلة. وهى من ناحية أخرى، لا تمثل جزءاً من "الخلفية" حيث أنها دائما ما تتجسد واقعيا، وتتبدى للعيان، ويتم تعديلها بواسطة أعضاء المجتمع من خلال تفاعلاتهم. هذه المعرفة المسلم بها، هى بعبارة أخرى، معرفة لا يتم التسليم بها بالكامل أبدا. والفاعل هو الذى يحدد أهمية عناصر بعينها منها فى موقف معين، وعليه يقع عبء "توضيحها" والدفاع عنها. كما أنه لا يتم استخلاصها بصورة معدة سلفا بواسطة الفاعلين، ولكنها تنتج ويعاد إنتاجها مجددا بمعرفتهم كجزء من استمرارية حياتهم.

النظم الأخلاقية للتفاعل

ترتبط العناصر الأخلاقية للتفاعل بطريقة لا فكاك منها بعملية صياغتها كعملية ذات معنى وكمجموعة من علاقات القوة. وينبغى النظر إلى كل من هذه الارتباطات على أنها أساسية بنفس القدر. فالمعايير تحتل مكانة مهمة فى كتابات كل من أولئك الذين اتخذوا موقفا طبيعيا* متشدداً فى النظرية الاجتماعية (وعلى وجه الخصوص دوركايم)، كما نجدها عند بعض أكثر نقادهم تشدداً. وعلى الرغم من أن دوركايم قد طور من وجهات نظره الأصلية فى أعماله المتأخرة، إلا أنه كان يميل دائما إلى التأكيد على أهمية الطابع **الإلزامى** أو الجبرى للمعايير الذى يمكن إدراكه من خلال فكرة **العقوبات**. فى حين نجد من ناحية أخرى أن شوتز وويش وآخرون، قد اهتموا بالطابع التفاوضى للمعايير كأداة لتيسير الأداء. ولكنى أميل إلى القول بأن المعايير تتسم **بالإلزام والتيسير** فى نفس الوقت. كما أقترح أن نميز بين "المعايير" Norms و"القواعد" Rules وهى التى درج معظم فلاسفة ما بعد فيتجنشتين على استخدامها كمترادفات. وسوف أتناول القواعد المعيارية أو الأخلاقية على أنها

* المقصود القول بأن العلوم الاجتماعية يجب أن تسير فى خطى العلوم الطبيعية نظريا ومنهجيا (المترجم).

شريحة فرعية من فكرة "القاعدة" الأكثر شمولا، والتى سوف أسعى لربطها بفكرة "البناء".

ولعله من الممكن لنا أن نفهم عملية صياغة التفاعل كنظام أخلاقى بوصفه التجسيد الواقعي للحقوق والوفاء بالالتزامات. وهناك نوع من التناغم المنطقى بينها، على الرغم من أنه يمكن انتهاكها أو الخروج عليها واقعيا. بعبارة أخرى، فإن ما هو حق لأحد المشاركين فى موقف معين يبدو كالتزام على الطرف الآخر يتعين عليه أن يستجيب له بأسلوب "ملائم" والعكس بالعكس. ولكن هذه العلاقة يمكن أن تنفصم إذ لم يعترف أحد الطرفين بالتزامه أو اعترف به ولم يحترمه، دون أن يترتب على ذلك عقوبة فاعلة يتحملها من جراء خرق القاعدة. وهكذا يتعين فى عملية إنتاج التفاعل أن تعامل كافة العناصر المعيارية على أنها سلسلة من الادعاءات التى يعتمد تحقيقها على التجسيد الناجح للالتزامات من خلال استجابات المشاركين الآخرين. وهكذا فإن العقوبات المعيارية تختلف جذريا (كما أدرك دوركايم ذلك) عن تلك المرتبطة بالتعدى على التعليمات الفنية أو النفعية، الذى ينطوى على ما يطلق عليه فون رجت* Von Wright قضايا ملزمة Anankastic Propositions(18). ففى تعليمات من نوع "تجنب شرب الماء الملوث"، فإن العقوبة المتضمنة وهى خطر الإصابة بالتسمم تتحق تلقائيا بشكل "ميكانيكى" عند القيام بفعل شرب ذلك الماء: أى أنه يعتمد على العلاقات السببية التى تتخذ شكل الوقائع الطبيعية.

غير أن دوركايم بعقده هذه التفرقة، يغفل معنى هاما يمكن من خلاله النظر إلى المعايير بطريقة "نفعية" من قبل المشاركين فى إنتاج التفاعل، وهو معنى يجب أن يرتبط مفاهيميا بالطابع المتساند لتنفيذ المتطلبات المعيارية. ذلك أن الفاعل الذى يُفرض عليه متطلب معيارى قد يقر بقدرته الإلزامية، ليس لأنه يقبل العقوبات التى قد تترتب على المخالفة بهذا الالتزام كالتزام أخلاقى، ولكن لأنه يتوقع العقوبات التى

---

* فون رجت، جورج هنريك، Von Wright , G.H. فليسوف ومنطقى فنلندى ولد سنة 1916، وينطق اسمه حسبما تذكر موسوعة روتلدج الفلسفية "رجت" rigt عوضا عن رايت rait كما هو مألوف فى اللغة الإنجليزية. أنشأ بالتوازى مع منطق الحدود التقليدية (صادق، كاذب، ضرورى، ممكن..) أنساقا جديدة تتضمن حدودا معرفية (مقرر، مستثنى، ممكن التصديق، الخ) وحدود ملزمة (مباح، اختيارى، إلزامى، محظور، الخ). من مؤلفاته: المشكلة المنطقية للاستدلال (1941)، المعايير والأفعال (1963)، السببية والحتمية (1974). انظر ج. طرابيشى. معجم الفلاسفة. دار الآداب. بيروت 1997: 321؛ وانظر أيضا ؛
Edward Craig (ed.). Routledge Encyclopedia of Philosophy. London. Routledge. Vol. 9, 1998: 667-669(المترجم).

قد تترتب على المخالفة ويريد أن يتجنبها. ولذا قد نجد فى إطار العلاقة بسعى الفاعل لتحقيق مصالحه أن هذا الفاعل ينظر إلى المتطلبات الأخلاقية بذات الطريقة بالضبط التى ينظر بها إلى التعليمات الفنية، كماأن الفرد فى كلا الحالتين – قد "يحسب المخاطر" التى ينطوى عليها فعل معين في ضوء احتمال تجنب العقوبات. لذلك من الأخطاء الأساسية أن نفترض أن الامتثال للمتطلبات الأخلاقية الملزمة ينطوى بالضرورة على التزام أخلاقى بها.

وحيث أن العقوبات التى تترتب على عدم الالتزام بالمتطلبات الأخلاقية لا تعمل من خلال حتمية ميكانيكية تشبه ما يجرى على الوقائع فى الطبيعة، وإنما تنطوى أيضا على رد فعل الآخرين، فإن هناك تقليديا "حرية حركة" للمخالف – الذى يعد كذلك – لكى **يفاوض** على نوعية العقوبه المترتبة على فعلته. هذه هى إحدى الطرق التى توجد فيها علاقة وثيقة بين إنتاج النظام المعيارى وإنتاج المعنى **فماهية** المخالفة، أمر خاضع للتفاوض والأسلوب الذى يتم من خلاله تكييف المخالفة أو تشخيصها يؤثر فى نوعية العقوبات المطبقة. وهذا مألوف ويتخذ طابعا رسميا فى المحاكم، ولكنه يسود على ساحة الصياغة الأخلاقية كما يعمل على مسرح الحياة اليومية.

ويمكن تصنيف العقوبات على المستوى المجرد بسهولة تبعا لما إذا كانت المواد المعبأة لإعمال العقوبة "داخلية" أى عناصر من شخصية الفاعل، أو "خارجية"، أى تعتمد على ملامح مستقاه من إطار الفعل. ويمكن تقسيم كل من هاتين الفئتين إلى مزيد من الفئات الفرعية فى ضوء ما إذا كانت هذه المصادر التى يمكن للفاعل الفارض للعقوبة أن يعبئها "إيجابية" أم "سلبية" بالنظر إلى رغبات الفاعل المستهدف بالعقوبة. وهكذا فإن تنفيذ العقوبات "الداخلية" قد يعتمد على التزام أخلاقى إيجابى من قبل الفاعل أو يرجع سلبيا إلى إحساس ذلك المخالف، أو الخوف، أو الشعور بالذنب. كما أن تنفيذ العقوبات "الخارجية" قد ينهض على عرض بتقديم مكافأة، أو من ناحية أخرى على التهديد باستخدام القوة. ومن الواضح أنه فى المواقف الواقعية للتفاعل فإن العديد من هذه المؤثرات قد تعمل متزامنة فى آن واحد، كما أنه لا يمكن لأى عقوبة "خارجية" أن تكون فعالة إلا إذا نجحت فى استحضار عقوبة "داخلية" بجانبها: فالمكافأة لا تكون كذلك إلا إذا مست رغبات شخص ما.

إن "تفسير" المعايير وقدرتها على أن تقدم "تفسيرا" **ذا مدلول** بالنسبة للمشاركين فى التفاعل، يرتبط ارتباطا دقيقا بامتثالهم للمتطلبات الأخلاقية. والفشل فى أخذ هذا بعين الاعتبار، أو فى توضيح الآثار المترتبة على ذلك بأى شكل، مرتبط ببعض نواحى القصور الواضحة فى النزعة الوظيفية عند كل من دوركايم وبارسونز وفى فلسفة ما بعد فيتجنشتين. فالتناسق الأخلاقى للتفاعل يتداخل بشكل غير متماثل مع إنتاجه للمعنى ومع تعبيره عن علاقات القوة. وينطوى هذا على بعدين يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا وثيقا:(1) إمكانية الصدام بين "رؤى مختلفة للعالم" أو بتعبير أقل عمومية تعريفات ما يكون أم **ما هو كائن**، (2) إمكانية الصدام بين أشكال مختلفة من فهم "المعايير المشتركة".

علاقات القوة فى التفاعل

أود القول بأن فكرة "الفعل" **ترتبط منطقيا بفكرة القوة**. وقد أدرك ذلك بمعنى من المعانى الفلاسفة الذين تحدثوا عن "يمكن"، أو "قادر على" أو "القوى" فى سياق حديثهم عن نظرية الفعل. ولكن هذه المناقشات نادرا ما ربطها أصحابها، هذا إذا ربطوها أصلا، بمفهوم القوة فى علم الاجتماع. ويمكن صياغة الرابطة بين "الفعل" و"القوة" ببساطة. فالفعل ينطوى داخليا على تطبيق "وسائل" لتحقيق غايات، من خلال التدخل المباشر للفاعل فى مسار الوقائع. ويعد "الفعل المقصود" شريحة فرعية من فعل الفرد أو امتناعه عن الفعل، وتمثل القوة قدرة الفاعل على تعبئة الموارد بهدف تحديد تلك "الوسائل". ويشير مصطلح "القوة" فى أكثر معانيه عمومية إلى **القدرة التحويلية** للفعل الإنسانى، وسوف استخدم من الآن فصاعدا ولأغراض الوضوح المصطلح الثانى، محتفظا بالأول لاستخدام أقل عمومية يتصل باستخدام "القوة" فى سياق علاقاتها، وهو ما سيتم تفصيله فيما بعد.

ويضع ماركس القدرة التحويلية للفعل فى الطليعة، وهى تعد عنصرا أساسيا فى فكرة **الممارسة**. وقد كان على كافة الأنساق النظرية السوسيولوجية أن تتعامل، بطريقة ما، مع تحويل الطبيعة وسعى المجتمع الإنسانى الذى لا يكل لتطوير ذاته. ولكن هذه القدرة التحويلية تفهم فى العديد من مدارس الفكر الاجتماعى بوصفها ثنائية أو تعارضاً مجرداً بين عالم طبيعى محايد من ناحية، وعالم المجتمع الإنسانى "المحمل بالقيم" من ناحية أخرى. وتفتقر هذه المدارس – وبخاصة تلك ذات الصلة

بالوظيفية، بسبب تأكيدها هنا "التكيف" الاجتماعى مع "البيئة" – إلى الفهم التاريخى للمجتمع الإنسانى. ولا تحتل القدرة التحويلية للفعل، كعملية توسط ذاتى فى العمل، مكانة مركزية فى التحليل الاجتماعى إلا فى التقليد المرتبط بالفلسفة الهيجلية واتجاهات ماركسية بعينها. فالعمل كما يقول لوفيز Lowith (حركة توسطية... "صياغة" أو "تشكيل"، ولذلك فإنه بمثابة تدمير إيجابى للعالم فى صورته الطبيعية)[19]. ولا يثور مزيد من الشك فى أن هذا التأكيد الواسع ظل أساسيا فى فكر ماركس الناضج، وإن لم يطوره بشكل واضح فى هذه المرحلة. ففى **المخطوط الأولى لرأس المال** نجد تأكيدا، فى لغة تمثل صدى واضحا لاستغراقه المبكر فى "نهر النار*" بأن "العمل هو النار المتقدة التى تصهر وتشكل. فهى رؤية تمثل عدم استمرارية الأشياء، وطابعها المؤقت، أو بعبارة أخرى، تشكلها فى مسار الحيلة[20]. إلا أن ماركس أصبح أكثر اهتماما بالعمل ليس كطاقة تحويلية للفعل، ولكن بما يتعرض له من تشوه بتحوله إلى "مهنة" فى إطار التقسيم الرأسمالى الصناعى للعمل. وهو يحلل القوة فى تداخلها فى التفاعل الاجتماعى بين الناس، كما أوضحت بصورة أولية فى موضع سابق بوصفها خاصية محددة للعلاقات الطبقية، وليس بوصفها ملمحا للتفاعل الاجتماعى بصفة عامة.

و"القوة" بمعنى الطاقة التحويلية للفعل الإنسانى، هى قدرة الفاعل على التدخل فى سلسلة من الوقائع بحيث يفضى هذا إلى تغيير مسارها، وهى بذلك "الممكن" الذى يتوسط النوايا أو الرغبات والتحقق الفعلى للنتائج المستهدفة. أما بالمعنى العلائقى الضيق "فالقوة" خاصية للتفاعل، ويمكن أن تعرف بأنها القدرة على ضمان تحقيق النتائج، حيث يعتمد تحقيق هذه النتائج على أفعال **الآخرين**. وبهذا المعنى يمارس البعض القوة "مع" **الآخرين**، وهذه هى القوة بوصفها **هيمنة**. وهناك عدد من النقاط الأساسية التى يتعين أن تذكر هنا:

1 تشير القوة بالمعنى الواسع أو الضيق إلى قدرات. فعلى خلاف نمط تواصل المعنى، لا تبرز القوة إلى حيز الوجود إلا عندما "تمارس" فقط، حتى ولو لم يكن هناك معيار آخر يمكن من خلاله لشخص ما أن يبين ما يحوزه الفاعلون

* يستخدم جيدنز هنا عبارة Brook of fire وهى الترجمة الإنجليزية لاسم الفيلسوف الألمانى فويرباخ الذى تأثر به ماركس فى أعماله الشابة المبكرة وبخاصة فى نظريته عن الاغتراب. وقد التزمنا هنا بالترجمة النصية لجيدنز، ولذا وجبت الإشارة لأن الأصل أن الأسماء لا تترجم (المترجم).

من قوة. وهذا أمر هام، لأنه من الممكن أن نتكلم عن القوة بوصفها قابلة "للاختزان" للاستخدام فى مناسبات مستقبلية.

2 العلاقة بين القوة والصراع علاقة اعتماد. ففى رأيى أن مفهوم القوة بأى من المعنيين لا ينطوى منطقياً على وجود الصراع. ويتعارض هذا مع بعض الاستخدامات أو إساءة الاستخدامات لصياغة مفهوم "القوة" عند ماكس فيبر والتى ربما تعد أشهر صياغة لهذا المفهوم فى كتابات علم الاجتماع. ففى رأى فيبر أن القوة هى: " قدرة الشخص على تحقيق إرادته، حتى لو كان هذا بالرغم من معارضة الآخرين" [21]. ويعد حذف تعبير "حتى لو" فى بعض قراءات المفهوم أمر ذا أهمية. فهى تتحول عندئذ إلى حالة تفترض القوة فيها وجود الصراع مسبقا. وحيث أن القوة لا توجد إلا فى الحالات التى يتوجب فيها التغلب على مقاومة الآخرين، فمعنى ذلك أنه سيتم إخضاع إرادتهم [22].

3 إن مفهوم "المصالح"، وليس مفهوم القوة فى حد ذاته، هو الذى يرتبط مباشرة بالصراع والتضامن. فإذا ما كان ثم تلازم فى العادة بين القوة والصراع، فإن هذا لا يعود إلى أن أحدهما ينطوى منطقيا على الآخر، ولكن لأن القوة ترتبط بالسعى لتحقيق المصالح، ومصالح الناس تتعارض مع بعضها البعض. إن كل ما أقصده بذلك هو أنه فى حين تعد القوة ملمحاً لكل شكل من أشكال التفاعل الإنسانى، فإن تعارض المصالح ليس كذلك.

4 ولا يعنى هذا أنه من الممكن تجاوز الانقسامات فى المصالح فى أى مجتمع موجود فى الواقع، فمن المؤكد أنه يتعين رفض الربط بين "المصالح" وأية "حالات طبيعية" افتراضية.

ويمكن فهم استخدام القوة في التفاعل فى ضوء الموارد أو التسهيلات التى يهيئها المشاركون ويحشدونها كعناصر فى عملية إنتاجها، ومن ثم توجيه مسارها. وهذه تشتمل على المهارات التى يتسم بها صياغة التفاعل صياغة "ذات دلالة"، فضلا عن (ونقتصر على الإشارة إلى هذه الأشياء بصورة مجردة) أية موارد أخرى يمكن للمشارك أن يستحضرها بحيث تؤثر فى أفعال الآخرين الذين يشكلون أطرافا فى التفاعل أو تتحكم فيها، بما فى ذلك الاستحواز على "السلطة"، والتهديد أو الاستخدام الفعلى "للإكراه". وليس من أهداف هذه الدراسة أن نحاول صياغة تنميط مفصل لمصادر القوة. فاهتمامى الوحيد فى هذا المقام، هو أن أقدم مخططا نظريا له

سمة العمومية يستوعب فكرة القوة فى التحليل النظرى الذى نحاول تطويره فى هذا الفصل. وما ينبغى عمله، مع ذلك، هو أن نربط تحليل القوة من جديد بعملية إنتاج معنى التفاعل.

ويمكن تحقيق هذا على أفضل صورة بأن نعرج ثانية فى عجالة على "الإطار المرجعى للفعل" عند بارسونز، أو بقدر أكبر من التحديد على الانتقادات التى وجهت إليه من جانب بعض من الذين تأثروا بالاثنوميثودولوجيا. وقد اتخذت هذه الانتقادات الشكل التالى تقريبا. يذهب بارسونز فى نظريته إلى القول بأن الفاعل مبرمج لأن يسلك نتيجة "لتشربه" قيم تنظيم الحاجات الشخصية (فى علاقاتها "بالظروف" اللامعيارية للفعل). ويصور بارسونز الفاعلين على أنهم مجموعة من المغفلين الذين لا يفكرون فى ثقافتهم وتفاعلهم مع الآخرين بوصفه إشباعاً لهذه الحاجات بدلا من كونه، كما هو الوضع حقا، سلسلة من عمليات الأداء التى تتسم بالمهارة. وأعتقد أن هذا صحيح، ولكن أولئك الذين تشيعوا لهذا الرأى فشلوا فى أن يتتبعوا الآثار المترتبة عليه بما فيه الكفاية. أى أنهم لم يهتموا، حسب رأى جارفينكل، إلا "بالقابلية للتفسير" فى الإدارة المعرفية للاتصال وأطر الاتصال. وقد تم تناول ذلك باعتباره نتاجا "للعمل" المتبادل من جانب الفاعلين، ولكن هذا يبدو دائما كما لو كان نتاجا للسعى المشترك لمجموعة من الأقران، الذين يساهم كل منهم فى عملية إنتاج التفاعل على قدم المساواة. ذلك أن اهتمامهم الوحيد يتركز فى الحفاظ على مظهر "الأمن الأنطولوجى"، حيث تتم صياغة المعنى. وفى هذا يمكن أن نعثر على بقايا مؤثرات قوية لآراء بارسونز حول مشكلة النظام، ولكن بعد تجريدها من محتواها الاختيارى، واختزالها إلى حوار بلا روح.

وفى مقابل هذا الموقف، لابد أن نؤكد على أن خلق أطر للمعنى يحدث **كتوسط للأنشطة العملية**، وفى ضوء تباين القوة التى يمكن أن يستحضرها الفاعلون للتأثير على مسار الأحداث، ويعد هذا ذا أهمية حاسمة بالنسبة للنظرية الاجتماعية التى يجب أن تعتبر أن من أهدافها الأساسية اكتشاف القدرة المتبادلة على تسكين كل من القوة والمعايير فى عملية التفاعل الاجتماعى. **ويلاحظ أن التحديد النظرى لأطر المعنى يتسم بعدم التوازن فيما يتعلق بامتلاك القوة**، وما إذا كان هذا ناتجا عن تفوق المهارات اللغوية أو الديالكتيكية لشخص ما بالمقارنة مع الآخر الذى يحاوره، أو امتلاك أنماط من "المعرفة الفنية" الهامة، تعبئة السلطة أو "الإكراه"... الخ. "أن ما

يحدث فى الواقع الاجتماعى" يرتبط بعلاقة مباشرة مع توزيع القوة، ليس فقط فى أبسط مستويات تفاعلات الحياة اليومية، ولكن أيضا على مستوى الثقافة الكونية والأيديولوجيات التى يمكن الشعور بتأثيرها بحق فى كافة جوانب الحياة الاجتماعية اليومية ذاتها[23].

الترشيد* والانعكاسية

أشرت فى موضع سابق إلى أن معظم المدارس التقليدية فى الفكر الاجتماعى تناولت الانعكاسية باعتبارها شيئا مزعجا يمكن إغفال آثاره أو التقليل من شأنه إلى أقصى حد ممكن. ويصدق هذا على كل من فلسفة المنهج (الميثودولوجى) حيث أدين منهج "الاستبطان الذاتى" بشدة بوصف متعارضا مع العلم. كما يصدق على التصور النظرى للفعل الإنسانى ذاته. ولكن لا شئ أكثر أهمية للحياة الإنسانية وتمييزا لها من المراقبة الانعكاسية للسلوك، وهو الأمر المتوقع من كافة أعضاء المجتمع "المؤهلين". ونلاحظ على كتابات المفكرين الاجتماعيين الذين لا يعترفون بمركزية هذه الفكرة، وجود تناقض ظاهرى غريب عادة ما يشير إليه نقادهم، ألا وهو أن التعرف على مدى "كفاءتهم" كمؤلفين ينطوى بالتحديد على الجزء الذى

---

* الترشيد: Rationalization هو عملية التخلص من الأوهام وتآكل الخرافات، وتراجع العواطف والتقاليد والتوحد الوجدانى واستبدال كل هذا بالحساب الرشيد. ويذهب فيبر إلى أن عملية الترشيد هذه تؤثر فى الحياة الاقتصادية والقانون والإدارة والدين، وهى تكمن خلف ظهور الرأسمالية والبيرقراطية والدولة الحديثة. وجوهر عملية الترشيد يكمن فى الميل المتعاظم للفاعلين الاجتماعيين لاستخدام المعرفة فى إطار العلاقات غير الشخصية بهدف تحقيق قدر أكبر من السيطرة على العالم المحيط بهم. ومع ذلك، فعوضاً عن تعظيم مساحة الحرية والاستقلال الذاتى فإن الترشيد يجعل من الغايات وسائل (يعد الالتزام العبودى بالقواعد فى إطار البيروقراطيات الحديثة مثلاً واضحاً على ذلك)، كما أنه يسجن الفرد فى القفص الحديدى والتنظيمات والأنشطة المرشدة. وقد لاحظ الدراسون قلق فيبر بشأن توجهات المجتمع الحديث نحو الترشيد وتشاؤمه بشأن مستقبل الحرية الإنسانية. فعلى حين كان ماركس يرى مخرجا لهذا الموقف، فإن فيبر قد اعتبر أن المعادل الوحيد للفكاك من الترشيد يكمن فى بزوغ نجم القيادة الكارزمية. وفى مجال الاقتصاد يقصد بالترشيد اللجوء إلى الوسائل التى ترمى إلى زيادة الإنتاج وتحسينه وتخفيض تكاليفه عن طريق التنظيم الفنى المطرد بحيث يصل إلى درجة من الرشد ينخفض معها الفاقد إلى أقصى حد ممكن. أما فى الإدارة فيقصد بالترشيد مزيد من التقنين والاتساق والتنسيق داخل التنظيم، أو هو ذلك السلوك الموجه نحو تحقيق أهداف محددة فى الإطار المفروض عليه. لمزيد من التفصيلات انظر: أحمد زكى بدوى. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية – بيروت – مكتبة لبنان – 1978 :346؛
Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology , Oxford. Oxford Univ. Press. 1998: 550-51 (المترجم).

غاب عن التفسير الذى يقدمونه لسلوك الآخرين.

فلا يوجد فاعل قادر على مراقبة تدفق الأفعال بشكل شامل، وعندما يطلب منه أن يفسر لماذا أقدم على ما فعله فى لحظة معينة من الزمن وفى مكان بعينه، فإنه قد يختار أن يجيب على ذلك بلا سبب "من غير ليه" دون أن يقدح ذلك فى قبول الآخرين له كعضو "مؤهل" فى المجتمع. ولكن ذلك لا ينطبق إلا على تلك الجوانب من التفاعلات اليومية التى تعد هامشية ولا يعتد بها فى سلوك الفاعل، الذى يتوقع منه عادة أن يكون قادرا على تقديم أسباب ذلك السلوك إذا ما طلب منه ذلك (وسوف لا آخذ بعين الاعتبار هنا إلى أى مدى يمكن أن تصدق هذه الملاحظة خارج نطاق الثقافة الغربية). وحيث أن إعطاء الأسباب يستغرق الفاعل خلال تقديمه لتفسير شفهى للأسباب الضمنية التى قد تكون وجهت سلوكه، فإن ثمة خيط رفيع بين "الترشيد"* كما استخدمت المصطلح و"التبرير" الذى يعنى تقديم أسباب غير حقيقية بعد الواقعة. ويشوش إعطاء الأسباب على تقييم المسئولية الأخلاقية عن الأفعال، ومن ثمَ يقع فريسة سهلة للرياء أو الخداع. والإقرار بهذا لا يساوى مع ذلك، التأكيد على أن كافة الأسباب ما هى إلا مجرد "تفسيرات مبدئية" يقدمها الفاعلون لما فعلوه فى ضوء القواعد المقبولة للمسئولية، دون النظر إلى ما إذا كانت هذه القواعد مستديمة على نحو ما فى أفعالهم.

وثمة معنيان يمكن للأسباب التى يبديها الفاعلون أن تعد "صادقة" فى ضوئها، كما أن التداخل بينهما لا يمكن الاستهانة بآثاره على الحياة الاجتماعية. المعنى الأول هو إلى أى مدى تعد الأسباب التى يذكرها الفاعل معبرة تعبيرا حقيقيا عن مراقبة الفرد لما فعله، والآخر هو إلى أى مدى يتطابق تفسير الفاعل مع ما هو متعارف عليه بعامة فى المناخ الاجتماعى لهذا الفرد باعتبار سلوكه "سلوكا معقولا". ويعتمد هذا الأخير بدوره إلى حد ما على الأنماط السائدة للمعتقدات التى يرجع إليها الفاعلون لكى يشتقوا منها التفسيرات المبدئية لسلوك كل منهم. إن ما يطلق عليه شوتز "رصيد المعرفة" لدى الفاعلين والذى يطبقوه فى عملية إنتاج التفاعل، يغطى بالفعل عنصرين يمكن الفصل بينهما تحليليا. فهناك ما أطلقت عليه توليديا **المعرفة المتبادلة التى تشير إلى المخططات التفسيرية التى يستعين بها الفاعلون فى**

---

* يستخدم جيدنز هنا الكلمة الإنجليزية "rationalization" للتعبير عن المعنيين فى آن واحد، أى الترشيد والتبرير. ولمزيد من الايضاحات يمكن للقارئ الرجوع إلى معالجة جيدنز لتبرير الفعل فى هذا الكتاب : انظر ص ص : 186 192 (المترجم).

تشكيل الحياة الاجتماعية وفهمها باعتبارها ذات معنى. وهذه يمكن تمييزها عما سوف أطلق عليه الفهم البدهى العام والذى يمكن النظر إليه على أنه يشتمل على بناء محكم إلى حد ما من المعرفة النظرية، التى يعتمد عليها فى تفسير أسباب اتخاذ الأشياء للهيئة التى هى عليها، أو لماذا تحدث الوقائع بالطريقة التى تحدث بها، فى كل من العالم الطبيعى والعالم الاجتماعى. فمعتقدات الفهم البدهى العام تدعم فى العادة المعرفة المتبادلة التى تستدعى فى أى موقف يجمع المشاركين. هذه الأخيرة تعتمد بصفة أساسية على إطار "الأمن الانطولوجى" الذى يمدنا به الفهم البدهى العام.

ولا يتسم الفهم البدهى بأى حال من الأحوال بالطابع العملى على غرار "المعرفة المتضمنة فى كتب الطهى". بل يشتق عادة إلى حد بعيد من أنشطة "الخبراء" الذين يقدمون أكثر الإسهامات مباشرة للترشيد الصريح للثقافة كما أنه يستجيب لها. ويشمل تعبير "الخبراء" كل أولئك الذين لديهمَ حقوق متميزة للدخول فى عالم المعرفة المتخصصة مثل:- الكهنة والسحرة والعلماء والفلاسفة.فالفهم البدهى هو بالتأكيد جزء من الحكمة المتراكمة لدى عامة الناس، ولكن المعتقدات البداهية تعكس بالتأكيد المنظورات التى يطورها الخبراء وتجسدها. وكما يلاحظ إيفانز بريتشارد، فإن الفرد فى الثقافة الأوربية ينظر إلى المطر كنتاج "لأسباب طبيعية" يمكن تحديدها بواسطة عالم الأرصاد الجوية، ولكنه فى أغلب الأحوال لا يكون قادرا على أن يقوم بأى شئ أكثر من مجرد تقديم تفسير أولى من هذا النوع. أما أحد أبناء قبائل الزاندى فإنه يرد أصل المطر إلى كوزمولوجيا مختلفة[24].

إن ترشيد الفعل من خلال الفهم البدهى العام يمثل ظاهرة ذات آثار بالغة الأهمية بالنسبة لعلم الاجتماع، حيث أن العلماء الاجتماعيين أنفسهم يدعون بأنهم الخبراء الذين يتعهدون بتزويدنا "بالمعرفة" اليقينية. ولذلك يثير هذا السؤال الأساسى التالى: بأى معنى تكون "الأرصدة المعرفية" التى يستخدمها الفاعلون فى عملية صياغة وخلق المجتمع ذاته بوصفه موضوعا للتحليل قابلة للتصحيح فى ضوء البحث والنظرية فى علم الاجتماع؟ ودون أن نحكم مسبقا على المناقشات اللاحقة لهذه القضية على المستوى المجرد، يجب علينا أولا وقبل كل شئ أن نأخذ بعين الاعتبار جانبين يمكن من خلالهما أن يستغلق سلوك الفاعلين عليهم: الأول،هو الدوافع والثانى هو ذلك الخاص بالخصائص البنائية للكيانات الاجتماعية الكلية.

دافعية الفعل

سوف يكون من الخطأ أن نفترض أن أنماط التفسير التى يبحث عنها الفاعلون ويقبلون بها فيما يتعلق بسلوك الآخرين تقتصر على ترشيد السلوك،أى حيث يفترض أن الفاعل سوف يفهم فهما مناسبا ما يفعله والأسباب التى دعته إلى ذلك. بلغة أكثر بساطة كما ذكرت فيما سبق، فإن "الأسباب" لا تتميز بوضوح عن الدوافع: فقد يسأل سائل، "ما السبب الذى دفعه إلى أن يفعل ذلك؟" كمرادف للسؤال "ماذا كان دافعه فى أن يفعل ذلك؟". ومع ذلك فمن المتعارف عليه أن البحث عن الدوافع التى دفعت شخصا ما للتصرف بالطريقة التى فعلها ينطوى ضمنا على البحث عن عناصر فى سلوكه قد لا يكون الفاعل على وعى تام بها. وهذا يفسر، فيما أعتقد، لماذا لا يتسبب تعبير "الدوافع اللاواعية" فى أى نوع من الخرق لقواعد اللغة الإنجليزية الدارجة، حيث أن تعبير "الأسباب اللاوعية" يبدو أكثر صعوبة فى القبول. **ولذلك فإن استخدامى للدافعية، بوصفها تشير إلى رغبات قد يكون الفاعل واعيا أو غير واع بها، أو لا يصبح واعيا بها إلا بعد أن يكون قد قام بالفعل الذى يشير اليه دافع بعينة يتطابق فى الواقع بشدة مع الاستخدام الدارج.**

ولعله من الملائم أن ننظر إلى الدوافع الإنسانية بكل من المعنى التطورى وفى ضوء توزيع الرغبات فى أى فترة زمنية فى حياة الشخص على أنها مرتبة تدريجيا. فالرضيع ليس كائنا قادرا على الانعكاسية، فالقدرة على مراقبة الفرد لأنشطته تعتمد بصفة أساسية على السيطرة على اللغة، على الرغم من أن هذا لا يستبعد إمكانية صدق أطروحة ميد Mead القائلة بأن الانعكاسية فى أكثر مستوياتها بدائية تعتمد على العلاقة الاجتماعية المتبادلة فى عملية التفاعل بين الرضيع وأعضاء الجماعة الأسرية الآخرين. والآن وعلى الرغم من أن الرضيع الصغير قد يعرف عددا محدودا من الكلمات التى تلعب دور العلامات أو الإشارات فى التفاعل مع الآخرين، فإن الطفل لا يتوصل إلى التمكن الواسع من المهارات اللغوية أو السيطرة على الفروق الدقيقة بين ضمائر الإشارة مثل "أنا"، "I"، وضمير المتكلم فى حالتى الجر والنصب "me" و "أنت" "you" حتى يصل إلى عمر ما بين سنتين إلى ثلاث سنوات. وبعد أن يتحقق ذلك يصبح الطفل قادرا على إحراز أساسيات القدرة على مراقبة سلوكه بطريقة شبيهة بتلك التى يسلك بها البالغون أو يتوقع منه ذلك. ولكن على حين أن الطفل لا يولد كائنا انعكاسيا، فإنه يولد بحاجات، عبارة عن

مجموعة من الاحتياجات العضوية التى يتطلب إشباعها الاعتماد على آخرين، وتتوسط هذه الاحتياجات عملية انخراطه المتنامى فى عالم اجتماعى معين. ولذلك فإنه من الممكن الادعاء بأن أولى مراحل "التنشئة الاجتماعية" تنطوى على تطوير للقدرة على "التعامل مع التوترات " من جانب الطفل، حيث يكون قادرا على أن يكيف احتياجاته لمتطلبات وتوقعات الآخرين بشكل إيجابى.

وحيث أن أنماط التعامل مع الحاجات العضوية تمثل أول، وبمعنى هام، أشمل أشكال التكيف التى يقوم بها الطفل فى علاقته بالعالم، فإنه يبدو من المشروع أن نفترض أن "نظام الأمن الأساسى" أى المستوى الأولى للتعامل مع التوترات المتجذر فى الحاجات العضوية – يظل مهما بالنسبة للتطور اللاحق للشخصية. وحيث أن هذه العمليات تحدث بالأساس قبل أن يكتسب الطفل المهارات اللغوية الضرورية لمراقبة عملية تعلمه بوعى، فإنه يبدو معقولا أيضا أن نؤكد أن هذه العمليات تقع "دون" عتبة* تلك الجوانب السلوكية، التى يتم تعملها لاحقا مقترنة بالمراقبة الانعكاسية لهذا التعلم، يمكن تحويلها إلى سلوك لفظى بيسر. وهكذا يصبح الأطفال الأكبر عمرا والبالغين "على وعى" بها بل إن تعلم الطفل الرضيع يفهم بمعنى خاطئ، باعتباره مجرد تكيف مع العالم الخارجى القائم فعلا. ذلك أن الطفل يلعب منذ اليوم الأول من حياته ككائن دوراً فاعلاً فى تشكيل أطر تفاعله مع الآخرين، كما يكون لديه رغبات قد تتصادم أحيانا مع رغبات الآخرين، وقد ينخرط فى صراع حول المصالح معهم.

وواقع أن الحاجات الإنسانية مرتبة تدرجياً وتنطوى على مركز "نظام الأمن الأساسى"، الذى لا يمكن لوعى الفاعل أن ينفذ إليه، "يعد بالطبع" من الأمور محل الخلاف، بل إن هذا يشترك فى الجانب الأكبر منه مع التأكيد العام لنظرية التحليل النفسى. ولكن هذا لا ينطوى على الالتزام بالعناصر الأكثر تفصيلاً فى مخطط فرويد النظرى أو العلاجى.

---

* عتبة الإحساس Threshold Lemin تعبير تتبع أصوله النظرية من مدرسة الجشتلط وعلم النفس التجريبى، وكذا البحوث السيكوفيزيقية. ويقصد به الإشارة إلى مقدار شدة المثير أو قوته التى تلزم – كحد أدنى – حتى يمكن للفرد أن يحس بالمثير ويدركه. ويختلف هذا من فرد لآخر. فهذا يستطيع أن يسمع – على سبيل المثال – صوتاً أكثر انخفاضاً، بينما ذاك لا يسمع الصوت إلا إذا كان أكثر ارتفاعاً وهكذا. ويميز المتخصصين فى علم النفس بين عتبة الإحساس الفارقة، وعتبة الإحساس المطلقة. وينبغى النظر إلى استخدام جيدنز للمصطلح هنا على أنه استخداماً مجازياً. لمزيد من التفصيلات انظر فى ذلك. فرج عبد القادر طه وآخرون (محررين) موسوعة علم النفس والتحليل النفسى.الكويت / القاهرة.دار سعاد الصباح. 1993: 472 – 473 (المترجم).

ويعد الحفاظ على إطار "الأمن الأنطولوجي" شأنه في ذلك شأن كافة جوانب الحياة الاجتماعية، عملية إنجاز مستمر من قبل عامة الفاعلين. ففى إطار أنماط التفاعل التى تتطلبها المعرفة المتبادلة لاستمرار هذا التفاعل لا تمثل تلك المعرفة أمر إشكاليا، ومن ثم تعد أمرا مسلما به إلى حد بعيد، وبالتالى تسهم فى تدعيم الأمن الأنطولوجي بصفة منتظمة. وتوجد المواقف الحرجة حيث يتزعزع الأساس المستقر بشكل جذرى، وحيث يترتب على ذلك أن المهارات الصياغية المعتادة للفاعلين لا تعود متناغمه مع المكونات الواقعية لأفعالهم. إن "الأمن الوجودى" يتم تقبله دون اعتراض إلى حد كبير فى أغلب الأشكال اليومية للحياة الاجتماعية، وهو على ذلك ذو نوعين مرتبطين ببعضهما: الحفاظ على عالم مرتب معرفيا للذات والآخر، والحفاظ على نظام "فعال" للتعامل مع الحاجات. فالتوترات والغموض فى الدوافع يمكن أن ينبعا من أى من هذين المصدرين، وهكذا يمكن أن يحللا كصراعات داخل مستويات أو "شرائح" من الحاجات المتدرجة وبينها أيضا.

إنتاج وإعادة إنتاج البناء

تكمن البؤرة الحقيقية لتمييز فيبر بين "الفعل "و"الفعل الاجتماعى" فى التباين القائم بين الفعل والأفعال التى تنطوى على نوع من القصد الاتصالى الذى يعد شرطا ضروريا للتفاعل. وفى هذا المقام، يمكن النظر إلى المقاصد المتبادلة باعتبارها سمة محددة للتفاعل، وأى شئ آخر – مثل إعجاب رجل ببطل أحد الأفلام الذى لا يكون بدوره على وعى بوجود هذا المعجب – يعد حالة مقيدة للفعل. وثمة نقطتان بحاجة إلى أن نسوقهما هنا، وسوف نقوم بالإفاضة فيهما فى موضع لاحق.

1 إن المقاصد الاتصالية، أى إنتاج "المعنى" بهذا المعنى هى مجرد عنصر واحد من عناصر التفاعل. وعلى ذات القدر من الأهمية أن ندرك كما ألمحت فيما سبق، أن كل تفاعل هو علاقة أخلاقية وعلاقة قوة فى نفس الوقت.

2 إن الجماعات "تتكون من" تفاعلات بين أعضائها، ولكن البناءات ليست كذلك. ومع ذلك فمن الممكن تحليل بناء أى نسق للتفاعل بدءا من المواقف العارضة وحتى التنظيمات الاجتماعية المركبة.

ويمكن أن نوضح اتجاها معينا فى تحليل البنى فى علم الاجتماع من خلال مقارنة ما سوف أطلق عليه ببساطة "الحديث" "speech" (ويمثل: الفعل والتفاعل)

بـ"اللغة" (وتمثل: البناء)، حيث تمثل الأخيرة "خاصية" مجردة لمجتمع من المتحدثين. وهذا ليس نوعا من المماثلة: فأنا بالتأكيد لا أدعى أن "المجتمع مثل اللغة". (1) فالحديث "مؤطر"، أى أنه يوجد فى زمان ومكان حيث تكون اللغة – كما يقول ريكور Ricoeur – "واقعية وخارج الزمن" (25). (2) يفترض الحديث مسبقا وجود موضوع، ولكن اللغة تكون بلا موضوع، حتى ولو لم يكن "موجودا" إلا بمقدار "معرفة" لغة المتحدثين به وإنتاجهم إياه. (3) يقوم الحديث على افتراض وجود الآخر. وتعتبر أهميته كميسر للمقاصد الاتصالية أمرا أساسيا، ولكن – كما يوضح أوستن – يكون أيضا الوسيط المقصود لمجموعة كبيرة من "التأثيرات الإنشائيه غير الكلامية". ومن ناحية أخرى، فاللغة الطبيعية كبنية لا هى نتاج مقصود لأى موضوع بذاته، ولا هى موجهة نحو موضوع آخر. باختصار، يمكن القول على وجه الإجمال أن الممارسات هى الأفعال المؤطرة لذات ما، وأنها يمكن أن تحلل بالنظر إلى النتائج المقصودة، وقد تنطوى على توجهات نحو تأمين استجابة معينة أو عدد من الاستجابات من طرف أو أطراف أخرى. أما البناءات، من ناحية أخرى، فليس لها موقع زمانى مجتمعى محدد، وتتسم "بغياب الذات"، ولا يمكن أن توضع داخل إطار جدل الذات – الموضوع.

وفى أغلب رؤى النظرية التى عرفت باسم **البنيوية**، وبخاصة فى كتابات ليفى شتراوس، لا ينظر الى "البناء" بوصفه مفهوما وصفيا: فالبناء يستخلص من الخرافة من خلال تطبيق قواعد التحول التى تخترق المستوى الظاهرى. وأصول هذه القضية فى علم اللغة عند دى سوسير de Saussure معروفة جيدا، وأيا كانت ألمعية إنجازاتها فى تشريحها التفصيلى الصورى للخرافات، فإنها تعانى من نواحى القصور التى تفرضها عليها أصولها والتى تتضح فى عجزها عن مواجهة قضايا الأصول ومرحلية المعنى. وقد كان ليفى شتراوس على استعداد، ذات مرة على الأقل، أن يقبل توصيف ريكور لوجهات نظره باعتبارها "كانطية بدون الذات المتعالية" متنصلا من اعتبار هذا نقدا له. إلا أنه تراجع فيما بعد عن هذا الموقف، ولكنه ظل "غير مهتم باستبعاد الذات الفاعلة"(26).

وفى **الوظيفية** منذ سبنسر ودوركايم، ومرورا برادكليف براون ومالينوفسكى، وحتى بارسونز وأتباعه من ناحية أخرى، كان، تعبير **البناء** يستخدم بطريقة وصفية ودون تمحيص إلى حد بعيد. ومن هنا كان اللجوء إلى "الوظيفة"

لتلعب الدور التفسيرى. وقد أدى اعتماد الآراء الاجتماعية لدوركايم على فكرة الوظيفة كعنصر مفسر إلى استبعاد بعد الزمن من مجالات أساسية في التحليل الاجتماعى، إلى حد فصل التاريخ (والسببية) عن الوظيفة. ولقد ذهبت في دراسة أخرى إلى أن دوركايم كان مفكرا ذا توجه تاريخى أكثر مما هو معروف عنه عموما اليوم [27]. ومن أسباب عدم الاعتراف بهذا فى الغالب، أنه حالما فصل دوركايم فصلا منهجيا بين التاريخ – أى الوقائع فى الزمان – والوظيفة، فقد أصبح من المتعذر عليه أن يعيد دمجها معا. فالواحد منا يبحث دون جدوى عن أى درس منظم للتغير الاجتماعى عند دوركايم يرتبط نظريا بتحليله الوظيفى للتكامل الأخلاقى؛ فالتغير عنده لا يبدو سوى مخطط مجرد لأنماط مجتمعية مرتبة وفق تدرج تطورى.

ومن الصحيح بالتأكيد أن هذه التأكيدات تطالعنا من جديد فى كتابات بارسونز، فضلا عن أن الوظيفية فى منبعها الدوركايمى تعانى من قصور كان يسم بصفة عامة الفكر الاجتماعى فى القرن التاسع عشر، ألا وهو الاعتماد على "المماثلة العضوية". ولن أحاول مطلقا أن أتتبع قصة حياة مفهوم الوظيفة عند ميرتون وغيره من العلماء، **ذلك أنى اقترح هجر فكرة الوظيفة تماما**. إن انفصال الوظيفة (العلاقات بين "الأجزاء" المكونه "للكل") عن التتابع الزمنى (الأحداث عبر الزمان) والتى سعى دوركايم إلى إقامتها، لا يمكن الدفاع عنها. بل إن العلاقة الوظيفية لا يمكن أن تصاغ دون الإشارة الضمنية لبعد الزمن. وفى المماثلة المستقاة من الفسيولوجى التى ينهض عليها تحليل دوركايم، يمكننا أن نقول إن للقلب علاقة وظيفية مع سائر الجسد، وهو يسهم بذلك فى استمرارية حياة الكائن. ولكن ما تحجبه عنا هذه العبارة هو الإشارة إلى سلسلة من الوقائع التى تحدث عبر الزمن: وأعنى ضخ القلب للدم خلال الشرايين لنقل الأوكسجين لأجزاء الجسم الأخرى...الخ. **فالبناء يمكن وصفه "بمعزل عن الزمن"، ولكن "أداءه الوظيفى" لا يمكن أن يوصف بمعزل عن الزمن**. ونجد فى علم وظائف الأعضاء أن العبارات المصاغة فى ضوء علاقات وظيفية يمكن أن تتحول (دائما) من حيث المبدأ إلى عبارات حول الارتباطات السببية بلا رواسب: الخصائص السببية لتدفق الدم الخ.

إن الاهتمام الأساسى " للتحليل الوظيفى، لا علاقة له فى الحقيقة "بالكليات" و"الأجزاء" على الإطلاق، ولكن بمسلمة **التوازن**. إلا أن هذا سرعان ما يعاد

صياغته مفاهيميا كمشكلة إعادة إنتاج البناء: كما هو الحال فى الاستبدال الدائم لخلايا البشرة الخارجية التى تحافظ على هويتها البنائية من خلال هذه العملية ذاتها.

وينبغى أن نوضح أن استخدام مفهوم البناء فى النظرية الاجتماعية ليس مسئولا بالضرورة عن فشل البنيوية أو الوظيفية رغم ارتباط المفهوم بهما: فكلا المدرستين الفكريتين غير قادر على أن يستوعب بصورة مناسبة فكرة صياغة الحياة الاجتماعية كنتاج لمشاركة ذوات فاعلة. وهذا ما سوف أحاول أن أفعله من خلال طرحى لفكرة **الصياغة البنائية** بوصفها بؤرة التفسير الحقيقية فى التحليل البنائى. **فدراسة الصياغة البنائية هى أن نحاول أن نحدد الظروف التى تحكم استمرارية البنى أو أنماط البنى وتحللها. بعبارة مختلفة: أن نبحث فى عملية إعادة الإنتاج يعنى أن نحدد الارتباط بين الصياغة البنائية والبناء.** إن الخطأ المميز لفلسفة الفعل يكمن فى تعاملها مع مشكلة "الإنتاج" فقط، ومن ثم لم تطور أى مفهوم للتحليل البنائى على الإطلاق؛ كما أن قصور البنيوية والوظيفية، من ناحية أخرى، يكمن فى نظرتهما "لإعادة الإنتاج" بوصفه نتيجة تتحقق بشكل آلى وليس كعملية صياغة فاعلة تنجزها أفعال صادرة عن ذوات فاعلة وتتشكل بها.

إن البناء ليس "جماعة" أو "جمعاً" أو "تنظيماً"، بل يمكن أن نقول أن هذه الكيانات لها خصائص بنائية. فالجماعات والجموع... إلخ يمكن – بل ويجب – أن تدرس كأنساق للتفاعل ويبدو أنه ليس هناك كثير من الشك فى أن المفاهيم النظرية للأنساق يمكن أن تطبق بشكل مثمر فى العلوم الاجتماعية. فنظريات الأنساق قد اقتحمت من على السطح فقط مفاهيم العلوم الاجتماعية، ومن الضرورى أن نوضح الفارق بينهما وبين الأفكار التقليدية للأنساق الثابتة، كما هى الحال فى الاستخدام الذى يسم الوظيفية. فالتأثيرات المتبادلة التى تميل إلى تأسيس التوازن، كتلك التى قد تتعلق بأنساق التضامن العضوى أو الآلى ليست أمثلة تشريحية مناسبة. وهناك واقعيا ثلاثة اختلافات:

١ الميول للتوازن التى تعمل من خلال التأثيرات المتبادلة تعمل بطريقة "عمياء" (عشوائية)، وليس من خلال مراكز للسيطرة يمكن من خلالها تقييم المدخلات والمخرجات وتنسيقها بشكل متبادل.

٢ إن فكرة التوازن التى تفترض مسبقاً وجود اعتماد استاتيكى متبادل بين الأجزاء، لا يمكنها أن تفهم التغير فى النسق إلا باعتباره يشكل ضغطاً على

التوازن فى مقابل ضغوط موجهة نحو التفكك (الوظيفة فى مقابل اختلال الوظيفة فى حالة "توازن تام للآثار الوظيفية" وفقا لعبارة ميرتون)، وليس فى ضوء التحول الذاتى الداخلى للنسق.

3 فى الأنساق التوازنيه "للاعتماد الوظيفى المتبادل" عادة ما ينظر إلى كل علاقة وظيفية باعتبارها مساوية لبعضها البعض: ومع ذلك ففى الأنساق الاجتماعية، لابد أن ندرك درجات الاعتماد المتبادل، ذلك أن علاقات الاعتماد المتبادل هى على الدوام فى كل مكان علاقات قوة أيضا.

ولقد أشرت فيما سبق إلى أن البناء "بلا ذوات" "Subject - less". وينشأ التفاعل بواسطة الذوات ومن خلالها، وتشير **الصياغة البنائية**، باعتبارها إعادة إنتاج للممارسات تجريديا إلى عملية ديناميه تبرز بمقتضاها البنى إلى حيز الوجود. واقصد **بازدواجية البنية** أن البناء الاجتماعى يتكون من خلال الفعل الإنسانى، الا أنه يمثل فى ذات الوقت **الوسيط** الاساسى الذى تتم فيه عملية الصياغة البنائية وفى محاولة فهم كيفية حدوث ذلك، يمكننا أن نستفيد ثانية بشكل مبدئى من خلال النظر إلى اللغة. فاللغة توجد "كبناء"، بناء للجمل والدلالات اللفظية بقدر وجود بعض أنواع الاتساق الظاهر بين ما يقوله الناس، أى فى فعل الحديث الذى يمارسونه. ومن هذا الجانب فإن الإشارة إلى قواعد بناء الجمل، على سبيل المثال، يعنى ان نشير إلى إعادة إنتاج "عناصر التشابه". ومن ناحية أخرى، فإن مثل هذه القواعد تولد الكيان الكلى لأفعال الحديث التى تتجسد فى شكل لغة منطوقة. وهذا الجانب الثنائى للبنية يستخلص من ملاحظة السلوك الإنسانى، كما يعد فى نفس الوقت الوسيط الذى يجعل هذه الأفعال ممكنه وهو وسيط يمكننا أن نفهمه من خلال فكرتى الصياغة البنائية وإعادة الإنتاج. ويمكن تمثيل ازدواجية البنية فى التفاعل الاجتماعى على النحو التالى:

التفاعل	الاتصال	القوة	الأخلاقية
(الشروط)	المخطط التفسيرى	التسهيل	المعيار
البناء	المعنى	الهيمنة	المشروعية

ويشير التعبير الذى أطلق عليه "الشروط" إلى توسط التفاعل والبناء فى عملية إعادة الإنتاج الاجتماعى. وتشير المفاهيم الواقعة فى السطر الأول إلى خصائص التفاعل؛ فى حين أن المفاهيم الكائنة فى السطر الثالث تمثل تشخيصا للبناء. وينطوى نقل المعنى فى التفاعل على استخدام مخططات تفسيرية يمكن من خلالها

أن يفهم المشاركون ما ينطق من كلام أو يمارس من أفعال. ويعتمد تطبيق مثل هذه المخططات المعرفية فى الإطار المرجعى للمعرفة المتبادلة على نظام معرفى مجتمعى مشترك ويستقى منه. ولكن فى الوقت الذى تنهض فيه المخططات التفسيرية على مثل هذا النظام المعرفى، فإن تطبيق تلك المخططات يعمل على **إعادة صياغة النظام**. أما استخدام القوة فى التفاعل فينطوى على تطبيق التسهيلات، التى يستطيع المشاركين من خلالها أن يتوصلوا إلى نتائج عن طريق التأثير فى سلوك الآخرين. وفى الوقت الذى تنهض فيه هذه التسهيلات على نظام للهيمنة، نجد أن تطبيقها يفضى إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة هذا. وأخيرا، تشتمل الصياغة الأخلاقية للتفاعل على تطبيق المعايير التى تنبع من نظام مشروع ولكنها بتطبيقها هذا **تعيد صياغته**. ومثلما يعد الاتصال والقوة والأخلاق عناصر أساسية فى التفاعل، فالأمر هكذا بالنسبة إلى المعنى والهيمنة والمشروعية فهى ليست سوى خصائص للبناء قابلة للفصل لأغراض التحليل فقط.

ويمكن تحليل بناءات المعنى كأنساق **للقواعد الدلالية** (أو القواعد المصطلح عليها). وتحليل أنساق الهيمنة كأنساق **للموارد**، وتحليل الأنساق الخاصة بالشرعية كأنساق **للقواعد الأخلاقية**. وفى أى موقف تفاعلى ملموس، يعتمد أعضاء المجتمع على هذه الأنساق كشروط للإنتاج وإعادة الإنتاج ولكن بوصفها كمجموعة متكاملة وليس كثلاثة مكونات منفصلة عن بعضها البعض. وعندما يتم الربط بينها وبين مجموع الكيانات الجمعية فى إطار **نسق** متكامل من الدلالات اللفظية والقواعد الأخلاقية فى عملية صياغة التفاعل، يصبح بوسعنا الحديث عن وجود ثقافة مشتركة. ويمكن التعامل مع هذه الأنماط التى يشتق منها الفاعلون قواعد الدلالات اللغوية والأخلاقية فى عملية صياغة التفاعل بصفة عامة على غرار تحليل فيتجنشتين لعملية اتباع القواعد. أى أننا نقول، أن التعرف على قاعدة لا يعنى القدرة على تقديم صياغة مجردة لها، ولكن أن نعرف كيف نطبقها على الظروف الجديدة التى تنطوى على معرفة **بأطر** تطبيقها. ومع ذلك، فينبغى أن نحرص على الاعتراف بالحدود المفروضة على المماثلات مع المباريات ،
التى تستخدم للتعبير عن التداخل بين المباريات – اللغوية
وأشكال الحياة فى **البحوث الفلسفية**، والتى استخدمت دوما من قبل فلاسفة الفعل فيما بعد. إن قواعد المباريات عادة ما تكون ذات طابع متميز. والحدود التى تنطبق

فى إطارها تلك القواعد - أى "مجال اللعب" - عادة ما تكون محددة وليست موضع خلاف. فضلا عن ذلك، فإنها تمثل كيانا كليا متوحدا، حيث أنها تتسم بقدر من التناسق الرشيد فيما بينها. وثمة عدد محدود من الممارسات الاجتماعية الأخرى كالطقوس والشعائر على وجه التحديد، التى تميل إلى أن تكون ذات طابع "مغلق" (ولقد أشار هويزنجا Huizinga وكايليوس Caillios وغيرهما إلى أوجه الشبه الكبير بين الشعائر المقدسة واللعب)، وهى ممارسات لا تولد قدرا كبيرا من التغير من داخلها لمجرد أنها معزولة عن المصالح العادية للحياة اليومية. ولكن لا ينبغى أن نفترض أن معظم أنساق القواعد على هذا الحال من التوحد والأتساق. فهذه الأنساق أقل تواحدا، وعرضه لغموض مزمن فى "تفسيرها"، بحيث أن تطبيقها أو استخدامها يصبح موضوعا **للتحدى والصراعات**، ودائما فى حالة تبلور وموضوعا للتحول المستمر فى سياق إنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها. ومن هنا تنبع أهمية فحص تنظيم الموارد التى يستطيع الفاعلون الاستناد اليها كعقوبات عند التفاعل، والتى تدعم على مستوى التكامل البنائى ايديولوجيات متباينة.

وتربط عمليات الصياغة البنائية ما بين التكامل أو التحول البنائى للجماعات والتنظيمات كأنساق وبين التكامل الاجتماعى وتحول التفاعل على مستوى العالم المعاش. ولكن من المهم أن ندرك أن أشكالا من تكامل التفاعل لا تتوازى بالضرورة مباشرة مع الأنساق التى تعمل على إعادة إنتاجها. ومن ثم فإن هناك حاجة إلى أن نميز بين **الصراع والتناقض***. وترتبط فكرة الصراع ارتباطا وثيقا بفكرة "المصالح" (على الرغم من أن الأمر لا يكون كذلك بالضرورة، حيث أن الفاعلين قد يخطئون فى تحديد أين تكمن مصالحهم)، والتى تفترض مسبقا منطقيا "الحاجات" التى يستحضرها الفاعلون فى عملية التفاعل. ويعد الصراع، بمعنى النضال الحى المتجسد فى إطار تصادم المصالح خاصية من خصائص التفاعل. أما التناقض، من ناحية أخرى، فيمكن أن يفهم على أنه سمة بنائية للجماعة، وأنه ذا

* التناقض Contradiction يقصد به فى المنطق اختلاف قضيتين كليتين كما كيفا. ويقول عنه الجرجانى "هو اختلاف القضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يقتضى صدق إحداهما كذب الأخرى، كقولنا زيد إنسان، زيد ليس إنسان. وعند هيجل "الأشياء متناقضة فى ذاتها". أما ماركس فيذهب إلى أن التناقض يتولد عنه تناقض جديد، فهو إذن مقوله فى الجدل تعبر عن المصدر الكامن للحركة وجذر الحيوية والتغير. انظر على سبيل المثال: الجرجانى. كتاب التعريفات. بيروت. دار الكتب العلمية. 1995: 68؛ وأيضا مراد وهبه. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998: 227 -228 (المترجم).

علاقة محتملة بالصراع. ويمكن صياغة التناقض مفاهيميا بوصفه تعارضا بين "المبادئ" البنائية كالتناقض مثلا بين التوزيع الثابت للعمل الذى يسم نظام الإقطاع، والحراك الحر للعمل الذى نشأ نتيجة لتنامى الأسواق الرأسمالية فى فترة معينة من التاريخ الأوربى. والآن لكى يمكن أن نتجنب معاملة التناقض كمرادف " لعدم التساوق الوظيفى" فمن الضرورى أن ندرك أن مثل هذه المبادئ دائما ما تتضمن ضمنيا او صراحة – توزيعا معترفا به للمصالح على مستوى التكامل الاجتماعى – على سبيل المثال، أن يكون لدى فئه معينة من الفاعلين (أصحاب العمل) مصالح فى تشجيع حراك العمل، فى حين أن آخرين (ملاك الأراضى الاقطاعيين) يكون لديهم مصالح متعارضة. ولكن حدوث الصراع على مستوى التكامل الاجتماعى ليس من الضرورى أن يؤدى إلى تناقض فى النسق، كما أن وجود التناقض ليس من المحتم أن يكون التعبير عنه فى صورة صراع مفتوح.

إن الحديث عن البناء والصياغة البنائية فى التحليل السوسيولوجى ليس مرادفا للحديث عن نمط متشيئ يجب التعامل معه كظاهرة من ظواهر العالم المعاش لعامة الفاعلين. ففى النمط المتشيئ، تبدو الجماعات فى لغة أعضائها كوحدات لم ينتجها الناس أنفسهم، ولكن كأشياء مغتربة فى الطبيعة ومن ثم ينزع عنها طابعها كمنتجات إنسانية. إن مصطلحا البناء والصياغة البنائية يعترفان بالتفرقة بين إضفاء الموضوعية* والتشيؤ** وعدم القدرة على مراعاة هذه التفرقة

---

* إضفاء الطابع الموضوعى، أو التموضع objectivisation أو objectification؛ فى علم النفس تحول الاحساس من مجرد حالة انفعالية إلى إدراك مصطبغ بصيغة الواقع. وهو بصفة عامه تحول الذاتى إلى موضوعى؛ ولكنه فى بعده الفلسفى الهيجلى يشير إلى أن الانسان إذا ما كان يتموضع أو يتخارج (من خلال الثقافة والحضارة والإنتاج بعامة) فإنه تبعا لهيجل يغترب ويصبح وجها لوجه*من خلال هذا التموضع فى غيرية يكاد يمتنع تخطيها، وإن كان واجب الإنسان أن يجاهد لتخطيها. ذلك لأن الوعى لا ينشأ من فراغ بل فى علاقة بالآخر تمتد من المهد إلى اللحد إن صح التعبير. انظر فى ذلك؛ أحمد زكى بدوى. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. بيروت. مكتبة لبنان. 1986:291؛ فرج عبد القادر طه وآخرون. موسوعة علم النفس والتحليل النفسي.الكويت/القاهرة. دار سعاد الصباح. 1993:250 (المترجم).

** التشيؤ reification احيانا ما يترجم بالتجسيد أيضا. وهو يعنى الوقوع فى خطأ اعتبار المجرد شيئا ماديا، وإضفاء الطابع العملى عليه. ويعد التعامل مع النموذج المثالى كما لو كان= =وصفا فعليا لشخصيه حقيقية فى المجتمع مثالا على ذلك. ويرتبط مفهوم التشيؤ فى النظرية الماركسيه باغتراب الأفراد عن العمل والتعامل معهم باعتبارهم أشياء عوضا عن كونهم كائنات إنسانية. وهو يرتبط ارتباطا لصيقا بما اسماه ماركس تقديس السلع (فتشيه السلع). ففى ظل النظام الرأسمالى تكتسب منتجات النشاط البشرى (السلع والنقود وموضوعات الملكية) وجودا قائما بذاته وتحوز قوة طاغية تسحق الأفراد الذين ينحدرون بدورهم إلى حالة "الأشياء"، وتواجهه السلعة التى ينتجها الإنسان ككائن غريب، أو كقوة مستقله. والتجسيد تعبير أكثر واقعية للدلالة على =

سمة مميزة للمثالية فى النظرية الاجتماعية. ويرتبط تحلل التشيؤ بوضوح بإمكانية التحقق (المعرفى) من جانب الفاعلين من أن هذه البناءات هى من إنتاجهم هم، وبالقدرة (العملية) على استعادة هيمنتهم على تلك البناءات. إلا أنه يتم الخلط بسهولة بين هذين الأمرين لتعالى الأنماط المتشيئة للفكر. ومثل هذا الخلط نفسه هو الذى يضفى مصداقية على النقد الاجتماعى الرشيد: الأطروحة القائلة بأن الوعى بظروف الحياة الاجتماعية الإنسانية يفضى بطبيعة الحال إلى تحقق الضبط.

ملخص

قد يكون من المفيد أن نعرض بعض التعليقات الموجزة على قضايا هذا الفصل. ولقد بدأت باقتراح عدة جوانب غير مرضية فى سوسيولوجيا دوركايم وإطار بارسونز المرجعى للفعل، على الرغم من أنهما يعالجان عددا من القضايا المثارة فى هذا الفصل. وعلى الرغم من أن بارسونز يستخدم المصطلح، إلا أنه أخفق فى الحقيقة فى أن يطور نظرية فى الفعل، بالمفهوم الذى عرضته لنظرية الفعل. ولا تعترف فكرته بتعارض المصالح فى الحياة إلا فى ضوء تعارض "الفرد" و"المجتمع" باعتباره مجتمعا أخلاقيا، كما أن أصول الصراع الاجتماعى يمكن بالتالى ردها إلى تشوهات فى الالتزامات الأخلاقية التى تربط دوافع الأفراد الفاعلين "بالقيم المركزية" التى يعتمد عليها الاستقرار الاجتماعى. والظاهر أن كتابات ماركس تعرض إطارا مرجعيا للتحليل مختلفا اختلافا جديا، تبدو فيه القوة وتعارض المصالح والصراع هى الملامح الرئيسية. ولكن بسبب تركيز ماركس على نقد الاقتصاد السياسى للرأسمالية، الذى كرس له حياته العملية، نجده لم يتمكن مطلقا من

= الاغتراب وبخاصة الاغتراب الاقتصادى. فسلب إنتاج العامل، يعنى أن عمله لا يصبح فقط مجرد شيئ يتخذ وجودا خارجيا بل يعنى أيضا أن عمله يوجد خارجا عنه ومن ثم يصبح العمل قوة مستقلة فى مواجهة العامل. وقد تشيع لهذا المصطلح ودعا له الفيلسوف المجرى جورج لوكاتش Lukacs، ووسع من نطاق استخدامه بعض الماركسيين المحدثين وبعض أصحاب النظرية النقدية لكى يتضمن عزل السمات أو الجوانب الخاصة بظاهرة كلية عزلا مصطنعا ومنحها مكانه ملموسة ومشخصة بشكل زائف. بيد أن المصطلح يستخدم بمعان متعددة من جانب مدارس الماركسية المختلفة. لمزيد من التفصيلات انظر على سبيل المثال. أحمد زكى بدوى. معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية. مكتبة لبنان. بيروت، 1986: 351. شارلوت سيمور سميث. موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الانثروبولوجية. ترجمة مجموعة من أساتذة الاجتماع. اشراف، محمد الجوهرى. القاهرة المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومى للترجمه. كتاب رقم 61. 1998: 231؛ محمد عنانى. المصطلحات الأدبية الحديثة: دراسة ومعجم عربى-إنجليزى. القاهرة. الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان. 1997: 90 (المترجم).

العودة إلى المشكلات الأكثر عمومية للأنطولوجيا التى شغلته فى الفترات المبكرة من حياته الفكرية. وبناء عليه، فإن أعمال ماركس لا تقدم سوى توجهات أولية عامة فيما يتعلق بفكرة الممارسة والطاقة التحويلية للعمل الإنسانى، بالنظر إلى الاهتمامات المحددة التى أود أن أتناولها هنا.

ولقد ذهبت إلى أن عملية إنتاج المجتمع، تمثل دائما وأبدا وفى كل مكان الإنجاز البارع لأعضائه. وعلى حين تعترف بذلك كافة المدارس التفسيرية فى علم الاجتماع التى ناقشتها فى الجزء الأول من هذه الدراسة، فإنها لم تتمكن من أن توفق بنجاح بين هذا التأكيد، وبين الأطروحة الأساسية التى تقف على قدم المساواة معه، السائدة فى معظم المدارس الحتمية فى الفكر الاجتماعى، والتى مؤداها أنه مع أن البشر يصنعون المجتمع، إلا أنهم لا يفعلون ذلك فى ظل ظروف من اختيارهم. بعبارة أخرى، يصبح من اللازم أن نستكمل فكرة إنتاج الحياة الاجتماعية بتلك الخاصة بإعادة الإنتاج الاجتماعى. ويزودنا الحديث واللغة بمجموعة من المفاتيح المفيدة التى تبين كيف يمكن صياغة عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج الاجتماعى مفاهيميا، ليس لأن المجتمع يشبه اللغة، بل على العكس من ذلك، لأن اللغة كنشاط عملى ذى أهمية مركزية للحياة الاجتماعية، حتى أنه يمكننا فى بعض **الجوانب** الأساسية تناولها كنموذج يمثل العمليات الاجتماعية بصفة عامة. والحديث (الفعل) يفترض مسبقا وجود ذات (فاعل) وارتباط أفعال الحديث فى ظل إطار معين، كما لو كانت حوارا بين متحدثين (تفاعل). ويعتبر كل من الحديث والحوار إنجازا معقدا يبدعه منتجوه: ولكن نلاحظ – من ناحية أخرى – أن معرفة كيف يمكن إنتاجهما، لا يعنى بالتأكيد القدرة على تحديد كل من الظروف التى تجعل إنتاجهما ممكنا، أو النتائج غير المقصودة التى قد يسهما فى حدوثها. وبالنظر إلى اللغة (الطبيعية) فى ضوء خصائصها البنائية – وهذا أمر أساسى – فإنها تعد شرطا لتوليد أفعال الحديث وخلق الحوار، فضلا عن النتائج غير المقصودة لإنتاج الحديث وانجاز الحوار. هذه **الازدواجية فى البناء** هى أكبر الملامح تكاملا فى عمليات إعادة الإنتاج الاجتماعى، التى يمكن دائما أن تحلل من حيث المبدأ بوصفها عملية ديناميكية **للصياغة البنائية**. ومن الناحية التحليلية، ثمة ثلاثة عناصر لإنتاج أشكال التفاعل التى يمكن التمييز بينها: فكافة التفاعلات تنطوى على (محاولات) للاتصال، وتفعيل للقوة، والعلاقات الأخلاقية. والشروط التى يتم فيها "استدعاء" هذه العناصر فى التفاعل من قبل

الفاعلين المشاركين يمكن تناولها بوصفها الوسائل التى يتم بواسطتها إعادة صياغة البناءات.

ونحن لا نستخدم مصطلح "البناء" بالمفهوم المتعارف عليه فى الوظيفية للإشارة إلى التحليل الوصفى لعلاقات التفاعل التى "تشكل" التنظيمات أو الجماعات، ولكن للإشارة إلى أنساق لتوليد القواعد والموارد. فالبناءات توجد "خارج نطاق الزمان والمكان"، ويجب أن يتم التعامل معها لأغراض التحليل على أنها "لا شخصية" على وجه التحديد. ولكن فى حين أنه ليس هناك سبب يدعو إلى عدم تطبيق مجموعة المفاهيم النظرية التى تم تطويرها لتحليل سلوك الأنساق المفتوحة على بناء الجماعات، فإنه من الضرورى أن نعرف أن البناءات لا توجد إلا بوصفها أفعالا يعاد إنتاجها بمعرفة فاعلين ينتمون إلى ظروف معينة ولهم مقاصد ومصالح محددة. وهكذا نجد مثلا أن تحديد "التناقض" على مستوى تكامل النسق لا يكون ممكنا إلا لأنه يفترض مسبقا بشكل ضمنى الاعتراف بتعارض المصالح على مستوى الأشكال المؤطرة للتفاعل: وهذا تحديدا هو ما يفصل فكرة التناقض هنا عن فكرة "اللاتناسق الوظيفى" كما صاغتها النظرية الوظيفية. وهناك نقطتان ربما يجب التأكيد عليهما لكى نتجنب سوء الفهم.

1 إن القول بأن البناء يوجد "خارج الزمان والمكان" ليس إلا إدعاء بأنه لا يمكن تناوله بوصفه أفعالا مؤطرة للذوات الملموسة التى تعمل على تأسيسه وتتأسس به وليس بالطبع ادعاء بأنه بلا تاريخ داخلى (خاص).

2 لم يعد مفهوم إعادة الإنتاج مرتبطا ارتباطا خاصا بدراسة "الثبات" الاجتماعى أكثر من ارتباطه بدراسة "التغير" الاجتماعى. وإنما هو على العكس من ذلك يساعدنا على أن نتجاوز التقسيمة الثنائية "للاستاتيكا والديناميكا" التى تسم الوظيفية بوضوح منذ كونت وحتى العصر الحديث. فكل فعل يسهم فى إعادة إنتاج البناء هو فعل إنتاجى فى نفس الوقت، وإسهام جديد أيضا. وعلى هذا النحو يمكن أن يفضى إلى تغير من خلال تعديل هذا البناء فى ذات الوقت الذى يعيد إنتاجه فيه كما تتغير معانى الكلمات أثناء استخدامها ومن خلال هذا الاستخدام.

ويعد مفهوم الدافعية مفهوما هاما للنظرية الاجتماعية من ثلاث نواح. أولا، أن العوامل الدافعية قد تعمل كأسباب شرطية للفعل غير متعرف عليها – أى

كنزوات لا واعية متاحة للمراقبة الانعكاسيه لترشيد السلوك. ومن حيث المبدأ، فإن العلاقة بين هذه العناصر وترشيد الفاعل لسلوكه بصفة مستمرة، يجب أن ينظر إليها على أنها علاقة مرنة، تتيح إمكانية للتطور لفهم الذات. ثانيا، تولد الدوافع مصالح محددة. وعلى حين أن فكرة "المصالح" يجب أن تفهم بطريقة فضفاضة جدا على أنها تشير إلى أى مسار ييسر إشباع الحاجات، فإن المعنى الأكثر أهمية فى التحليل الاجتماعى هو "المصالح الاجتماعية" حيث تلعب استجابة الآخرين دور الوسائل المطلوبة لتحقيق مصالح محددة. ثالثا، إن نظرية الدافعية ذات أهمية مباشرة بالنسبة لإعادة إنتاج البنية. إلا أنه كما حاولت أن أوضح فى بداية هذا الفصل، فإن أطروحة الترابط بين الدوافع و"استدماج" القيم الشائعة، كما حددها بارسونز، تعد رؤية قاصرة لهذه النظرية. ويرجع هذا إلى سببين:

1 أنها مشتقة من "مشكلة النظام عند هوبز" التى تفترض حالة طبيعية يكون فيها الكل فى حرب ضد الكل، وهى لا تستطيع التوافق مع تعارض المصالح فى المجتمع إلا بمقدار ما يعد هذا انقساما بين مصالح الفرد الفاعل ومصالح المجتمع ككل.

2 إن الالتزامات الدافعية بالنسبة "لنظام" معين تقدم على أنها مرادفه للالتزامات الأخلاقية لذات "النظام"، ومن ثم تدفع إلى الهامش الاهتمام بالتكيف معها بوصفها نظام للهيمنة يتجلى فى مظاهر عدم تماثل القوة فى التفاعل الاجتماعى، ويعاد إنتاجه من خلال هذه المظاهر نفسها.

الفصل الرابع
شكل التبريرات السببية

احتلت الوضعية مكانة طليعية فى الفلسفة الاجتماعية والنظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر، وهو حكم يصدق إذا ما فهمنا الوضعية على أنها تعنى شيئين. **الأول:** الاعتقاد بأن كافة أنواع "المعرفة"، أو كل ما يمكن أن يعتبر "معرفة" يمكن التعبير عنه بمصطلحات تشير مباشرة إلى جزء أو جانب من جوانب الحقيقة التى يمكن إدراكها من خلال الحواس. **والثانى،** الإيمان بأن المناهج والقالب المنطقى للعلم، كما تمثله الفيزياء الكلاسيكية، يمكن أن يطبق فى دراسة الظواهر الاجتماعية. ففى كتابات كونت وماركس على السواء، كان الدور الذى يتعين أن يؤديه علم الحياة الاجتماعية هو استكمال تحرير الروح الإنسانية من الدوجماطيقية الدينية والمعتقدات السائدة التى لا توضع على محك الاختبار. ولقد تحدثت فيما سبق عن تآكل الثقة فى المعرفة العلمية فى القرن العشرين باعتبارها نموذجا لكافة أشكال المعرفة، وفى ترتيب الثقافات الإنسانية وفقا لمدى التقدم الذى أنجزته على درب الوصول إلى الرشد العلمى. ومع تراجع أو فقدان الثقة فى اعتبار المعرفة العلمية أعلى أشكال المعرفة، والشكل الوحيد الذى يستحق عناء التوصل إليه، أعيد تقييم التقاليد والمعتقدات الشائعة وأنماط الفعل، التى سبق نبذها إلى حد بعيد بوصفها مركبة من العادات المتواترة (دون تدبر) والتحيز الأعمى.

وقد أسفر ذلك فى الفلسفة عن نتيجة هامة هى الانشقاق الهائل إلى اتجاهين فكريين خلال عقدى العشرينات والثلاثينيات من القرن العشرين. فمن ناحية، نشأت الوضعية المنطقية كمدافع عن المكانة المتميزة للمعرفة العلمية بشكل اكثر راديكالية مما كانت عليه الأمور فيما سبق. ومن ناحية أخرى، جرى إحياء سلطة الفهم البدهى العام وتم وضعها فى طليعة موضوعات، ومصادر الدراسة فى آن واحد، وذلك فى كل من الفينومينولوجيا وفلسفة اللغويات. وقد سعى الفلاسفة الفينومينولوجيون إلى تقديم نقد للعلوم الطبيعية، حيث ذهبوا إلى القول بأن ادعاءاتها المعرفية تابعة للأسس الانطولوجية للاتجاه الطبيعى وتعتمد عليها. أما فلسفة اللغويات من الناحية الأخرى، فلم تسفر عن تقديم نقد مماثل، ولكنها مالت إلى أن تعزل نفسها عن فلسفة العلم من خلال تأكيدها على وجود عدم اتساق منطقى بين العالم الاجتماعى والعالم الطبيعى، قاصرة تركيزها على العالم الاجتماعى. إلا أن كلا من الفينومينولوجيا وفلسفة اللغويات تنتهيان إلى نقد للعلم الاجتماعى من وجهة نظر "الاتجاه الطبيعى".

وبقدر ما يعد دفاع الفينومينولوجيا وفلاسفة "لغة الحياة اليومية" الفنـى عـن الفهم البدهى العام موجهاً نحو توضيح مشكلات العلوم الاجتماعية، فإنه يتلاقى مـع ما يمكن اعتباره اتجاها شائعا جداً فى الفهم البدهى العام نحوهما. ووفقاً لهذه الرؤية، فإن نتائج العلوم الاجتماعية، وبخاصة علم الاجتماع، مقضى عليها بألا تلفت الانتباه إليها، حيث أنها لا يمكن أن تفعل أكثر من إعادة وصف ما يجب أن نعرفه مسـبقا كمشاركين فى الحياة الاجتماعية. وهكذا، كما يقول لوش Louch، الفليسوف الـذى سبق أن أشرت إليه، فإن تفسيرات علماء الاجتماع للسلوك الاجتماعى "تبدو غـير ضرورية ومدعية". وعادة ما يرفض علماء الاجتماع هذه الفكرة بإهمـال أحيانـا، ونجدهم يدفعون بسببين فى ردهم عليها. أولهما هو أنه حتى لو كان حقيقيا أن علـم الاجتماع لا يفعل أكثر من "وصف" أو "إعادة وصف" ما يعرفه الفاعلون مسبقا عـن أفعالهم، فليس ثمة شخص بعينه يمكنه أن يلم بمعرفة تفصيلية تتجاوز ذلك القطـاع من المجتمع الذى يشارك فيه، الأمر الذى يترك أمامنا مهمة صياغة بنـاء معرفـى واضح وشامل، وهو بناء لا يعرفه عامة الفاعلين إلا بشكل جزئى فقط. ومع ذلـك، فإن معظمهم سوف يضيف إلى ذلك أنه ليس حقيقيا على أية حال أن جهودهم ليست أكثر من مجرد جهود ذات طابع وصفى، ذلك أن هدفهم هـو تصحيـح وتطويـر الأفكار التى يستخدمها الفاعلون أنفسهم فى تفسير أفعالهم وأفعال الآخرين. وأعتقـد أن هذا صحيح حقا. ولكن، وفى مواجهة النقد الذى طورته الاتجاهات التفسيرية فـى علم الاجتماع التى نوقشت فى الفصل الأول، فإن هذا الادعـاء يقتضـى عرضـا تفصيليا. ويواجه هذا العرض عدد كبير من المشكلات المعرفية التى تتسم بدرجـة بالغة من التعقيد.

مشكلات وضعية

صك كونت مصطلحى "الفلسفة الوضعية" و"علم الاجتماع"، وهكـذا أسـس رابطة بين المفهومين، وإن لم تنجح فى تحقيق الإصلاحات الاجتماعية العلمية التـى توقعها، إلا أنها دعمت تقليداً فكرياً كان له تأثيره الهائل على علم الاجتمـاع. وقـد طورت الأطروحه القائلة بأنه يمكن أن يكون هناك "علم طبيعى للمجتمع"، وأنه أيـا كانت الفروق بين السلوك الإنسانى ووقائع الطبيعة، فإن هذا العلم سوف يشتمل على مخططات تفسيرية ذات منطق مماثل فى الشكل لذلك القائم فى العلـوم الطبيعيـة،

بأشكالها المختلفة. وربما يمثل كتاب دوركايم **قواعد المنهج فى علم الاجتماع** أجـرأ وأقوى تعبير عن هذا الرأى حتى الآن مما يقتضى تحديداً ملخصاً لإطـار المنـهج الاستقرائى الذى يتبناه. ففى رأى دوركايم أن موضوع علم الاجتمـاع هـو بنـاء النظريات حول السلوك الإنسانى من واقع استقراء الملاحظات المسبقة لهذا السلوك: ونشير هنا إلى أن هذه الملاحظات التى تصاغ عن خصـائص خارجيـة "مرئيـة" للسلوك تمثل بالضرورة مرحلة سابقة على النظرية Pretheoretical، فمن رحمـها تولد النظريات.

ويؤكد دوركايم أن هذه الملاحظات، ليس لها ارتباط محـدد بالأفكـار التـى يكونها الفاعلون عن أفعالهم وأفعال الآخرين، ويقع على عاتق الملاحـظ أن يبـذل قصارى جهده من أجل أن يبقى الملاحظات بمعزل عن أفكار الفهم البدهـى العـام الذى يتبناه الفاعلون أنفسهم، لأن مثل هذه الأفكار كثيرا ما لا يكون لها أساس مـن الواقع. ونلاحظ أن دوركايم – فى عرضه لهذا الرأى – يوجه العالم الاجتماعى إلى ضرورة أن يصوغ مفاهيمه منذ بداية البحث، وأن يبتعد عن تلك الأفكار الشائعة فى الحياة اليومية. فمفاهيم أنشطة الحياة اليومية، كما يقول دوركايم، "لا تعبر إلا عـن الانطباعات المشوشة للدهماء، وأننا إذا ما سرنا فى خطى الفهم البدهى، فإننا نخاطر بفقدان القدرة على الفصل بين العناصر التى يتعين ان نربط بينها، ومن ثم نخفق فى فهم العلاقات الحقيقية بين الأشياء، ومن ثم نسئ فهم طبيعتـها". والأبحـاث التـى يجربها العالم الاجتماعى يجب أن تتعامل مع "الظواهر القابلة للمقارنـة"، التـى لا يمكن فهم أوجه "الصلة الطبيعية" بينها بواسطة "الفحص السطحى الذى يفضى إلـى بزوغ المصطلحات الدراجة". ونصادف فى كافة أعمال دوركايم هذا الادعاء القـائل بأن هناك علاقات طبيعية بين الأشياء (الفيزيقية والاجتماعية) يمكن التعرف عليـها وفهمها، وأنها موجودة مسبقا وتحدد ما يفعله الملاحظ فى وصفه وتصنيفـه لـهذه الأشياء. وما يفضى إليه هذا فعليا هو تصنيف صريح، وهو ما أزعج بطبيعة الحـال العديد من قرائه. وهكذا نجد أن دوركايم بعد استبعاده، على سبيل المثـال، لأهميـة أفكار الفهم البدهى العام حول الانتحار من دراسته، شرع فى صياغة تعريف جديـد للظاهرة يستهدف، كما كتب يقول: "تحديد نظام الظواهر التى يمكن دراستها تحـت مسمى الانتحار".

وهكذا يفترض أن الأفكار المتضمنة فى كتابه **الانتحار** تنهض على الصياغـة

المبدئية لطبيعة الانتحار، الذى عرف بأنه "كل حالات الوفاة الناتجة – بشكل مباشر أو غير مباشر – عن فعل ايجابى أو سلبى يأتيه المنتحر نفسه، لأنه يعرف أن هذا الفعل سوف يؤدى إلى هذه النتيجة" (1). وقد ذهب النقاد إلى أن مثل هذا التعريف يستحيل تطبيقه. وأحد الأسباب التى أبديت لذلك أن دوركايم لم يستطع ملاحظة الفروق الدقيقة التى انطوت عليها صياغاته، ذلك أن معظم تحليلاته تقريباً استندت إلى استخدام إحصاءات الانتحار، وأنه ليس من المحتمل أن المسئولين الذين سجلوا هذه الإحصاءات قد فهموا "الانتحار" بذات المعنى الذى اقترحه دوركايم للانتحار.

وقد ذهب بعض نقاده الذين أشرنا إليهم فى الفصل الأول مذهباً راديكالية بادعائهم أن مفهوم "الانتحار" الذى يمكن استخدامه فى التحليل الاجتماعى يجب أن يصاغ من واقع الوصف المفصل للمفاهيم السائدة فى الفهم البدهى العام والمستخدمة بواسطة الفاعلين ذاتهم. والآن أود أن أوكد بالتبعية أن مشكلة "الملاءمة" أو الكفاءة، التى تنطوى على العلاقة بين لغة الحديث اليومى والدراسة الاجتماعية العلمية لما وراء اللغة، تعد قضية ذات أهمية محورية. وعلى الرغم من أنه ليس هناك نتيجة إيجابية مترتبة على هذا الافتراض، بدلاً من "العلاقات الخارجية" بين الظواهر الاجتماعية التى كان يبحث عنها دوركايم، فليس بوسعنا سوى استبدال التصورات. وعلى حين يختلف هذا المنظور تماما فى جوهره عن رؤية دوركايم، إلا أنه يشبهه كل الشبه من ناحية الشكل المنطقى. ذلك أن أحد الادعاءات التي يشترك فيها كليهما أن العلم الاجتماعى يجب أن يؤسس على أوصاف "للواقع" ذات طابع "قبل نظرى". وفى حالة أولئك الذين تأثروا بالفينومينولوجيا، فإن هذا "الواقع" يتكون من أفكار، وليس من الخصائص "الخارجية" للسلوك. فما أن نتحقق من كنه الواقع – مثل ظاهرة "الانتحار" وفق تعريف أعضاء المجتمع – فإننا نصبح فى موقف يفترض فيه قدرتنا على صياغة تعميمات استناداً لهذا الأساس، على الرغم من وجود فروق يعتد بها فى الرأى حول نوعية ما ستكون عليه هذه التعميمات.

وبقدر ما تتعلق هذه الادعاءات بالمسائل العامة للإبستمولوجيا، يمكن القاء الضوء على القضايا المطروحة هنا بالاشارة إلى الحوار الممتد حول مكانة العبارات التى نصوغ فيها الملاحظة فى فلسفة العلوم الطبيعية. إن ما أطلق عليه فايجل Feigl وجهة النظر "الأصلية" فى العلم الطبيعى، كما صاغها أولئك الذين تأثروا بالوضعية المنطقية، تجرى تقريبا على النحو التالى: النظريات العلمية أنساق "استقرائية

افتراضية". وينطوى إبداع النظريات على عدة مستويات متباينة مفاهيمياً – تصل فى أعلى مستوياتها إلى المسلمات المجردة التى لا يمكن أن تعرف تعريفاً دقيقاً في ضوء محتواها الإمبيريقى، ولكن فى ضوء علاقتها المنطقية بالمسلمات الأخرى فقط. وتتميز المفاهيم المتضمنة فى التعميمات النظرية عن مصطلحات لغة الملاحظة، التى تشير إلى "المادة" المحسوسة للملاحظة كمعطى فى الخبرة. ومن ثم يتعين أن يكون هناك تلازم فى القواعد التى تحدد العلاقات بين لغة الملاحظة، ولغة النظرية[2]. ووفقا لهذا الرأى، فضلاً عن تنويعات سابقة راسخة للنزعة الإمبيريقية فإن "البيانات" المستقاة من الخبرة تفرض علينا أنماط محددة من الوصف والتصنيف "لواقع العالم الخارجي". وينطوى هذا على ادعاءين: أنه من الممكن والضرورى أن نبحث عن نوع ما من الأسس المطلقة للمعرفة العلمية ذات طابع "يقيني"، وأن هذه الأسس يجب أن تتعين فى مجال ما للخبرة يمكن وصفه وتصنيفه إلى فئات بلغة محايدة نظرياً.

ولقد شغل السعى لا يجاد أسس للمعرفة الإمبيريقية الفلاسفة الغربيين منذ ديكارت، وتابعه فى العصر الحديث كل من الإمبيريقيين والفينومينولوجيين على حد سواء. وقد توصل كل من الفريقين إلى إجابات تفترض مسبقاً علاقة سلبية أساساً بين الذات والموضوع: ففى الحالة الأولى، يوجد الأساس فى الخبرة الحسية، وفى الثانية يوجد فى التصورات التى تعتبر متميزة عن الخبرة، وعوضاً عن ذلك تضئ لها الطريق. وعلى الرغم من أن المدرسة الأولى قد حددت "نقطة انطلاقها" فى الخبرة الحسية، إلا أنها تجد صعوبة فى تفسير طبيعة المقولات النظرية، التى ليس لها علاقة متبلورة يمكن ادراكها بالبيانات الحسية (المدركة بالحواس)، ومن هنا يصبح من الضرورى أن نقدم قواعد التلازم التى تربط محتوى كل واحدة بالأخرى. ولكن هذا لم يكن مرضياً أبداً، ذلك أنه قد ثبت أن طبيعة قواعد التلازم مراوغة. أما وجهة النظر الأخرى، فحيث أنها حددت أسس المعرفة فى المقولات المثالية المتاحة للذات مباشرة، فإنها تصطدم بالمشكلة المعاكسة، وأعنى مشكلة إعادة بناء عالم الخبرات الحسيه ذاتها.

ومن الممكن منازعة كل من الادعاءين المذكورين فى الفقرة الآنفة. فقد انطلقت أغلب المدارس التقليدية فى الفلسفة من الادعاء بأن اختيارنا "للنقطة الانطلاق"، يكون ذا أهمية حاسمة فى المعرفة العلمية، ذلك أن الأسس تحدد حتماً

طابع كل ما ينهض عليها. غير أنه لا يمكن أن يكون هناك أسس للمعرفة غير قابلة للزعزعة أو ليست مخصبة نظرياً. إن فكرة "اللغة البروتوكولية" كما كتب كوين Quine ذات مرة، ما هى إلا "وسيط وهمى بلا أوهام لأخبار غير منمقة – تعتمد على مأطلق عليه بوبر Popper تهكماً "نظرية الدلو فى المعرفة": حيث يعامل العقل البشرى كما لو كان نوعاً من الوعاء الفارغ عند الميلاد تصب فيه الحواس المواد المختلفة التى تتجمع وتتراكم داخله" [3]. وهكذا تؤكد هذه النظرية أن كافة الخبرات المباشرة يتم تلقيها كبيانات عبر الحواس. وهناك العديد من الاعتراضات التى يمكن توجيهها لهذا الرأى، كما يشير بوبر فى نقده المدمر له. فالعبارات التى تشير إلى "الملاحظات الحسية" لا يمكن التعبير عنها فى لغة ملاحظة محايدة نظرياً والفارق بين هذه الأخيرة واللغة النظرية فارق نسبى، فى إطار من الأنساق المفاهيمية الموجودة مسبقاً.

التطورات اللاحقة: بوبر وكُون

فى العالم المتحدث بالإنجليزية (حيث لم يكتب الانتشار للتطورات التى توصلت إلى نقاط التقاء جزئية من خلال أعمال باشلار Bachelard وكنجوليم Cangulilhem وغيرهما فى فرنسا) [4]، تتخذ كتابات بوبر موقفاً غريباً متوتراً فى علاقتها بالوضيعة المنطقية من ناحية، – فى كل من صياغتها الأصلية فى إطار جماعة فيينا*، وفى التعديلات اللاحقة والتطورات التالية التى أنجزها كارناب

---

* جماعة فيينا Vienna Circle جماعة من الوضعيين المناطقة أو كما يسمون أنفسهم التجريبيون المناطقة الذين التحقوا بجامعة فيينا فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، وتحلقت حول موريس شليك أستاذ الفلسفة بها. وقد وحد بينهم اهتمام مشترك بالعلوم والرياضيات والتسليم العام بنظرة ماخ الوضعية والاعتراف بأهمية علم المنطق الرياضى؛ ونقد الفلسفة التقليدية باعتبارها لغواً. وقد تأثر أعضاؤها تأثيراً كبيراً بكتابات فيتجنشتين وعلى وجه الخصوص كتابه "رسالة منطقية فلسفية". وقد اتخذت الجماعة شكلاً أكثر رسمية عام 1929 ونشرت ميثاقها المعروف باسم "الفهم العلمى للعالم"، وتضمن أهداف الجماعة وبرنامجها العلمى فى مجالات المنطق والرياضيات والعلوم التجريبية. وقد تلخصت أهداف الجماعة فى وضع أسس مضمونة للعلوم وبناء وحدتها والبرهنة على أن جميع قضايا الفلسفة الميتافيزيقية لا معنى لها. ومن أشهر أعضاء هذه الجماعة كارناب وهان ونيوراث ومينجر وجودل وايزمن وفايجل وكرافت لمزيد من التفصيلات انظر. عبد المنعم الحفنى. موسوعة الفلسفة والفلاسفة. الجزء الأول. القاهرة. مكتبة مدبولى. 1999: 465؛ الموسوعة الفلسفية المختصره. ترجمة فؤاد كامل وآخرون؛ أشراف زكى نجيب محمود – القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية0 1982:129؛ م. روزنتال، ب. يودين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. بيروت. دار الطليعه. 1981: 166–167 (المترجم).

Carnap وهمبل Hempel وغيرهما فى الولايات المتحدة – ومع الفلسفة الأكثر حداثة للعلم (كون* ولاكاتوش Lakatos فايرآبند Feyeraband) من ناحية أخرى.(5) وعلى الرغم من أن هذا لم يتم الاعتراف به بشكل كامل من جانب المفكرين المقربين من دائرة فيينا فى ذلك الوقت، فإنه يبدو واضحاً أن بوبر فى مؤلفه **منطق الاكتشاف العلمي** فى صورته الأولى، قد انشق راديكاليا عن قناعات الوضعية المنطقية. وعوضا عن محاولة اختزال المعنى إلى القابلية للاختبار، استبدال بوبر ذلك بأطروحتين توأمتين تتعلقان بإقامة معايير للتمييز – تفصل العلم عن الأشكال الأخرى للاعتقاد أو البحث – وأهمية التكذيب فى إطار المنطق الاستدلالى. ومن التحام هاتين الأطروحتين ينبع مجمل قوة فلسفة العلم عند بوبر، بتأكيدها على الوضوح والإبداع فى التجديد العلمى، وعلى أهمية الرشد النقدى بين المشتغلين بالعلم.

ولقد حقق التقبل النقدى لعمل بوبر الآن خطى واسعة إلى الأمام، كثمرة لإسهامات كون وآخرين والحوار الذى أثاره، بالإضافة إلى الاختلاف حول كتابات بوبر فى ألمانيا (6). فلقد انشقت فلسفة العلم عند بوبر بشكل جوهرى ليس عن الوضعية المنطقية فقط، وإنما كذلك عن المفاهيم التقليدية للعلم التى مالت إلى التعامل مع المنهج العلمى فى ضوء المواجهة بين العالم الفرد وموضوع العلم، مستبدلة ذلك بالاعتراف بالعلم كنشاط جمعى، أى التشكل النظامى للعقل النقدى. ولكن وعلى وجه التحديد بسبب هذا التأكيد الأخير، فقد مهد عمل بوبر الطريق لكون والتطورات اللاحقة فى فلسفة العلم التى ابتعدت كثيرا عن وجهات نظر بوبر.

ولقد كان استقبال مؤلفات كون فى العلوم الاجتماعية مفعما بحب الاستطلاع.

---

* كون، توماس صمويل (1922–) Kuhn, Thomas Samuel فيلسوف أمريكى ومتخصص فى تاريخ العلوم، تلقى تعليمه فى جامعة هارفارد حيث حصل على درجته الجامعية الأولى فى الفيزياء، وتحول بعد ذلك إلى تاريخ العلم، حيث كتب كتابا ذائع الصيت، تختلف حوله الآراء عنوانه "بنية الثورات العلمية" (1962). وقد قابل فى هذا الكتاب بين التطور التاريخى للعلم ووجهة النظر الشائعة حول العلم باعتباره نشاط رشيد تماما. وذهب إلى القول بأن الممارسات العلمية تخضع لنموذج إرشادى، ورؤية عامة تحترم من قبل المجتمع العلمى، بيد أنه ومع تراكم المشكلات فإن هذا العلم القياسى، قد يتم التخلص منه من خلال "ثورة" يتم فيها استبدال النموذج الارشادى المهيمن بنموذج جديد. وقد أثارت وجهات النظر هذه حوارا واسعا، كما أن التطور اللاحق لكون قد سار فى اتجاه النزعة النسبية. وقد ترجم كتاب كون إلى العربية ونشر فى سلسلة عالم المعرفة. انظر. كون، توماس. بنية الثورات العلمية. ترجمة شوقى جلال. سلسلة عالم المعرفة. رقم 168. الكويت. المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب. 1992. (المترجم).

فلقد استخدم العديد من الكتاب مصطلح "النموذج الارشادى"* ولكنهم طبقوه إما بصورة فضفاضه كمرادف لمصطلح "النظرية" أو بالمعنى الأكثر تحديدا الذى أضفاه ميرتون ذات مرة على المصطلح** (7). وقد استنتج بعض هؤلاء الكتاب حينئذ من واقع مسح لتراث علم الاجتماع، أن الأخير لا يمتلك نموذجا واحد مقبولا من الكافة. ولكن هذا لا يكاد يضيف جديدا على الإطلاق، حيث أن أحد الأشياء التى قادت كون لصياغة فكرة النموذج فى المحل الأول وأن يطبقها على تطور العلوم الطبيعية، كانت ادراكه للاختلافات العميقة الجذور حول الأسس الأولية التى بدا له أنها تسم العلم الاجتماعى، وليس العلوم الطبيعية فيما عدا فى بعض مراحل التحول الرئيسية بعينها(8). (ولعله من المثير للاهتمام بعض الشئ، وربما لا يكون منبت الصلة كلية، أن نلاحظ أن السعى لتميز المعرفة العلمية من قبل تقاليد فكرية بعينها فى العلوم الإنسانية – الماركسية والتحليل النفسى على وجه التحديد – كان بمثابة القوة الدافعة لفلسفة العلم عند بوبر) (9). وتتبع أهمية مفهوم "النموذج الارشادى" – كما يعرفه كون – من أنه يشير إلى مجموعة من أشكال الفهم الأساسية والمسلم بها، والتى تشكل إطاراً لسلوك "العلم القياسى" ومع ذلك فإنه فى إطار استخدامه للمفهوم فى مؤلف **بنية الثورات العلمية**، قد سلط الضوء على مجموعة من المشكلات الإبستمولوجية الأساسية التى تشترك فيها إلى حد كبير كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية، وتحتل منطقياً وضعاً سابقاً على الملامح التى قد تفرق بينهم.

ولذلك وقبل أن نتحول إلى القضايا الخاصة بالعلوم الاجتماعية، سوف أركز على مثل هذه المشكلات الإبستمولوجية العامة، بما فى ذلك تلك التى تركز

---

* الترجمة لشوقى جلال، فى المصدر السابق الإشارة إليه (المترجم).

** يستخدم ميرتون مصطلح النموذج الإرشادى للإشارة إلى مجموعة المفاهيم والمشكلات ذات الأهمية المحورية للتحليل الوظيفى وهو يؤكد أن هذا النموذج الارشادى لاينطوى على مجموعة من المقولات المطوره مجدداً، بل أنه بمثابة تقنين لتلك المقولات والمفاهيم التى فُرضت على تفكيرنا من خلال الفحص النقدى للبحوث والنظرية فى التحليل الوظيفى. وفيما يبدو أنه يستخدمه احياناً كمرادف للنظريات متوسطة المدى حيث يذهب فى هامش صفحة 69 من سفره القيم "النظرية الاجتماعية والبناء الاجتماعى" إلى القول بأنه "قد أسس فى مواضع أخرى نماذج إرشادية حول السلوك الاجتماعى المنحرف وبخاصة فى الفصل السادس الذى عنونه "البناء الاجتماعى واللامعياريه"؛ والفصل الرابع عشر "علم الاجتماع المعرفى". ولمزيد من التفصيلات انظر فى ذلك.

Robert K. Merton , Social Theory and Social Structure. New York. The Free Press. 1968: 69 - 72; 104-114; 136 (المترجم).

على عدم القابلية للقياس الموحد والنسبية خاصة.

وهناك على الأقل بعدين يضفى فيهما عمل كون، بالاشتراك مع الكتابات اللاحقة عليه والتى تأثرت به، صعوبات أساسية على موقف بوبر.

1 إن صياغة كون "للعلم القياسى" تقترح أن تطور العلم - بعيدا عن نطاق "مراحل تغير ثورية محددة فى تاريخ العلم - يعتمد على تعليق العقل النقدى، أى التسليم غير النقدى بمجموعة من الادعاءات الإبستمولوجية، بدلاً من الاعتماد على "الثورة الدائمة" المتأصلة للعقل النقدى التى تحتل مكانة القلب من فلسفة العلم عند بوبر. إن القضايا التى تفصل بين كون وبوبر حول هذه النقطة تتعلق بقدر أقل بما إذا كان "للعلم القياسى" وجود أم لا، أكثر مما إذا كان وجوده يلعب دوراً إيجابياً فى دفع أو فى كبح "التقدم" العلمى. وفى رأى كون، أن تعليق العقل النقدى فى ضوء الادعاءات التى ينهض عليها النموذج يعد شرطاً ضرورياً لنجاح العلم الطبيعى. أما بوبر فيرى فى "العلم القياسى"، عنصر إحباط لمعايير التبادل النقدى التى يدين لها العلم وحده بطابعه المميز فى مقابل العقيدة القطعية أو الأسطورة.

2 توضح كتابات كون وآخرون أن العالم فى العادة إما أن يتجاهل أو يستبعد "شرح" نتائج التجارب أو الملاحظات التى يعترف بها عموما فى مرحلة لاحقه باعتبارها غير متسقة مع النظريات الشائعة أو مكذبة لها. مثل هذه النتائج قد يتم التعامل معها على أنها متساوقة مع نظرية ما عند التوصل إليها لأول مرة، ولكنها تبدو للباحثين اللاحقين على أنها غير قابلة للتواءم مع النظرية على الاطلاق، أو تُدرك بوصفها غير متسقة مع النظرية فى مرحلة تطورها الراهنة، ولكنها "تنحى جانبا" باعتبارها قادرة على التفسير فى ضوء نسخة معدلة من النظرية فى وقت لاحق.

ومن ثم فإن الصعوبات التى تواجهها فكرة التكذيب فى فلسفة العلم عند بوبر ترتبط ارتباطاً مباشراً بالقضايا التى أثارها وينش (وفى جيل سابق ليفى برول Levy-Bruhl) المتعلقة بأوجه الشبه والاختلاف بين العلم الغربى والممارسات الدينية والسحرية للمجتمعات غير الصناعية. إذ نجد، كما أوضح ايفانز بريتشارد بألمعية، أن الشعوذة عند قبائل الأزاندى لها رؤية كونية (كوزمولوجيا) قادرة على التعامل مباشرة مع ما يبدو - بالنسبة للشخص الغريب - حالات غير متسقة. فإذا

ما سعى شخص لجرح شخص آخر أو قتله باستخدام الأساليب السحرية، ومع هذا ظل ذلك الشخص الآخر فى أفضل أحواله الصحية، فإن الأسباب المفسرة لحدوث هذا تكون جاهزة بين يدى الطرف الأول (الذى قام بالممارسة السحرية). ومؤدى ذلك أن شيئا ما غير معلوم قد "جرى خطأ" فى هذه المناسبة، خاصة أثناء عملية استشارة الكاهن. كأن تكون التعازيم الطقسية لم تؤد على نحو صحيح تماماً. أو أن الشخص الثانى (الضحية المقصودة) يتمتع بقدرات سحرية أقوى من الأول، جعلته قادراً على أن يبطل مفعول السحر الآخر. بأى معنى إذن، إذا كان هناك أى معنى، يعد العلم الغربى قادراً على طرح أى ادعاء لفهم العالم أكثر تجذرا فى "الحقيقة" من ذلك الذى رأيناه عند شعب الأزاندى، لمجرد أنه يعمل وفقاً لكوزمولوجيا (ويمكن أن نقول أيضا: "نموذج إرشادى") مختلفة تماماً عن تلك الخاصة بالعلم؟

العلم واللاعلم

فى معرض الإجابة على هذا السؤال يصبح من المهم أن نفصل عدداً من المشكلات المتميزة منطقياً على الرغم من ارتباطها ببعضها البعض: (1) كيف يمكن تمييز العلم عن اللاعلم – خاصة الدين والسحر – عند مستوى التنظيم الاجتماعى؛ (2) "التأصيل" الإبستمولوجى للعلم؛ (3) أهمية التكذيب كمبدأ اجرائى فى العلم؛ (4) توسط النماذج داخل تطور العلم.

التمايز عن اللاعلم

من الواضح من مناقشات تفسير الكون عند الشعوب الأفريقية أن تميز التنظيم الاجتماعى للعلم الغربى لا يمكن تشخيصه بسهولة. فهذه التفسيرات الكونية قادرة على أن تقدم تفسيرات سببية متسقة داخليا وشاملة للوقائع الدنيوية؛ كما أنها قد تتيح مساحة لنوع من النقد الذاتى ولمراجعة الادعاءات المتعلقة بالمعرفة التى تولدها. فإذا ما سلمنا بأن أغلب العلم الغربى يمثل مقاربة "للعلم القياسى" عند كون، الذى ينطوى على ادعاءات، مسلم بها إلى حد كبير، يتم فى اطارها "حل الألغاز" التى يطرحها واقع الحياة اليومية؛ وأن العلم مثله مثل الدين والسحر، يتوجه فى جوهره نحو تحقيق غايات عملية، تساعد على توليد أشكال محددة من التكنولوجيا – ومن ثم فإن أنشطة العلماء والمشعوذين تبدو قريبة الشبة من بعضها البعض. ومن المهم

الآن أن نؤكد على هذه التشابهات، ذلك أن ادراكها يعين على تحجيم الغرور الفكرى الذى أبدته الوضعية المنطقية نحو المعرفة فى سنواتها المبكرة تجاه ادعاءات الأشكال الأخرى للمعرفة. ولكن هذا أمر جد مختلف عن فهم الاختلافات التى تفصل الدين والسحر (إلى الحد الذى يكون فيه مشروعاً أن نعمم بحيث نتجاهل إلى حد بعيد التنوع فى تفسيرات الكون التقليدية) عن العلم. وسوف أعلق فى عجالة على هذه الاختلافات.

فمن بين الاختلافات التى تفصل ما بين العلم الغربى وأغلب أنماط الممارسات الدينية السحرية ما يلى: **أولاً**: يعمل العلم فى إطار رؤية للعالم تتعامل مع الوقائع "الطبيعية" كنتاج لقوى لا شخصية. ولكن كلمة "القوى" ذاتها تستمد أصولها فيما يبدو من جذور دينية، كما أنه ليس من غير الشائع أن نجد مفاهيم تعبر عن قوى لا شخصية (قوى الطبيعة المجسدة أو المانا* mana) فى النظم الدينية أو السحرية: ولكن أغلبها تنطوى أيضاً على آلهة أو أرواح، أو شياطين تضفى عليها الطابع الشخصى. **ثانياً**، يضطلع العلم بعبء التشكل النظامى للعرض العام لأسلوب العمل، فى داخل الجماعات المهنية، حيث تصاغ النظريات وتجمع الملاحظات. إن المثل التى تضفى على النشاط العلمى مشروعيته والتى تشتمل على الحوار الحر والاختبار النقدى، قد لا تتوافق مع الممارسات الفعلية. ولكن كل من المثل والممارسات العلمية تبتعد بقدر ما حتى عن أكثر أشكال الدين أو السحر ليبرالية. ويشهد هذان النسقان المذهبيان الأخيران بالتأكيد نزاعات بصفة دائمة. ولكن الدين والسحر نادراً ما يسعيا إلى تحول ذاتي رشيد استناداً إلى التقبل النقدى للملاحظات الموثقة. هذه السمة الرئيسية التى تضفى المشروعية على العلم غالباً ما تتحول إلى عقيدة قطعية (دوجما)، ولكنها سمة غائبة عن أغلب المذاهب الدينية. **وأخيراً**، فإن كلا من الدين والسحر ينطوى عادة – بالرغم من أن هذا ليس بالضرورة أمراً عمومياً – على أشكال من الأنشطة الغريبة عن العلم الغربى: شاملة فى ذلك العبادة فى صورة الشعائرية والمحرمات والأضحية.

---

* المانا (قوة خارقة) mana مصطلح جاء من الدراسات الاثنوجرافية البولينيزية والماليزية وساد استخدامه فى الانثروبولوجيا العامه. وهو يشير إلى نمط من الطاقة أو القوة الروحية التى تتجسد أو تعبر عن نفسها فى ظواهر طبيعية أو أماكن أو أشخاص الخ. انظر فى ذلك، شارلوت سيمور – سميث. موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الانثروبولوجية. ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع، اشراف، محمد الجوهرى. القاهرة. المجلس الأعلى للثقافة. المشروع القومى للترجمة. كتاب رقم 61. 601:1998 (المترجم).

التأصيل الإبستومولوجى* للعلم:

مثل هذه المقارنات السوسيولوجية ليست ذات أهمية، مع ذلك، بالنسبة للتأصيل الإبستمولوجى للعلم – ما يطلق عليه "مشكلة القاعدة Basis-Problem ومن المعروف جيدا فى هذا الصدد نواحى القصور فى موقف بوبر. إذ كيف يمكن لنا أن نعثر على قاعدة رشيدة للرشد النقدى؟ والحل المألوف طرحه إجابة على هذا التساؤل – مؤداه أن الالتزام بالعقل النقدى يمكن أن يتجذر بالإشارة إلى مرجعية الذات self-refrentially إذا ما اعتبرنا هذا الالتزام فى حد ذاته مفتوحا للحوار الرشيد – ومن ثم لإمكانية رفضه – غير ملائم بالمرة. ففى مواجهة مثل هذه المحاولات، يجب أن ندرك أن السعى إلى تأصيل رشد العلم فى إطار منطق العلم فى حد ذاته يجد نفسه فى دائرة منطقية. ولكنها لا تصبح دائرة مفرغة إلا إذا تم التعامل مع محاولات اغلاقها على أنها بمثابة غاية نهائية للبحث بدلا من اعتبارها مجرد البداية. فليس ثمة طريقة لتبرير الالتزام بالرشد العلمى – ليس لدى ساحر الازاندى مثلا – بمعزل عن الأسس والقيم التى يفترضها العلم ذاته مسبقا، والتى اعتمد عليها فعلا فى تطوره التاريخى فى ظل الثقافة الغربية. وما إذا كان هذا الالتزام ينطوى على "قفزة إلى اليقين" بمصطلح كيركجارد أو أنه عوضا عن ذلك يتم التعامل معه فى إطار النظرية النقدية، فمن شأنه أن يثير قضايا على درجة كبيرة من التعقد، غير أن مناقشتها تقع خارج نطاق هذه الدراسة.

* نظرية المعرفة (الإبستمولوجيا) Epistmology اللفظ الإفرنجى مشتق من المقطعين اليونانيين Episteme بمعنى معرفة، Logos بمعنى علم. والإبستمولوجيا فرع من فروع الفلسفة يتعلق بنظرية المعرفة، أصلها وبنيتها ومناهجها ومصداقيتها، كما تهتم بقدرة الإنسان على معرفة الواقع ومصادر وأشكال المعرفة والحقيقة. والحديث فى نظرية المعرفة هو حديث عن المعرفة وليس حديث فى المعرفة. وتتميز الإبستمولوجيا بانقسامها إلى مدرستين فكريتين متنافستين: المذهب العقلى، والمذهب الإمبيريقى، وقد بزغ كلاهما إلى حيز الوجود فى ظل الثورة التى شهدها القرن السابع عشر. والإبستمولوجيا عند ديكارت وهيوم وكانط تبحث فى المعرفة وحدودها من حيث أنها مدخل ضرورى للميتافيزيقا. وعند سبينوزا وهيجل وهوايتهد الميتافيزيقا أساس نظرية المعرفة. أما بوبر فيرى أن الإبستمولوجيا هى نظرية المعرفة العلمية. وفى رأيه أن الإبستمولوجيا على نحو ما هى واردة عند هيوم ولوك وبركلى ورسل هى إبستمولوجيا تقليدية بلا معنى لأنها تتناول "أنا أعرف" أو "أنا أفكر" بالمعنى الدارج الذى ليس له علاقة بالمعرفة العلمية لأنه محصور فى عالم الذوات فى حين أن المعرفة العلمية تنتمى إلى عالم النظريات العلمية والمشاكل والحجج الموضوعية. انظر فى ذلك، مراد وهبه. المعجم الفلسفى: معجم المصطلحات الفلسفية. القاهرة. دار قباء. 1998:14 (المترجم).

أهمية التكذيب

يمكن تلخيص نقد بوبر للمنطق الاستقرائى فى فلسفة العلم فى صورته الأصلية على النحو التالى: يرتبط المنطق الاستقرائى ارتباطاً وثيقاً بالإمبيريقية، وبذلك النموذج للمنهج العلمى الذى وصفه بيكون Bacon. فالملاحظة الدؤوب لما يحدث فى العالم تكشف عن انتظام فى الوقائع، متى ما أمكن التحقق منه من خلال تكرار الاختبارات الامبيريقية، يتم صياغتها فى صورة قوانين عامة. إلا أن فكرة التحقق الإمبيريقى من القوانين تعد مصدراً للحرج الشديد: فأيا ما كان عدد مرات الاختبار، فإنه لا يمكن القول بأننا قد تحققنا بالتأكيد من صدق القانون، حيث أنه ما يزال هناك دائما احتمال قائم بأن الملاحظة مج + 1، فى ظل سلسلة لا متناهية، قد تكون غير متسقة مع القانون. ومن هنا فإن الاعتقاد بأن المعرفة العلمية هى أكثر أنماط المعرفة التى يمكن أن نتوصل إليها يقيناً يقف فى تعارض مع الاستحالة المنطقية للتحقق النهائى من القوانين العلمية. يحاول بوبر من خلال هجر فكرة الاستقراء أن يتحرر أيضا من عقال ذينك المنظور القائل بأن العلم ينهض على ذلك النظام الممل للجمع الدقيق للحقائق، وإحلالها محل تلك الأطروحة التى تذهب إلى القول بأن العلم يتقدم أولاً وقبل كل شئ من خلال الحدس الجرئ والجسور للافتراضات "غير القابلة للتصديق" المعرضة مسبقا لاحتمال تكذيبها.

ولقد أظهر الاستقبال النقدى لبوبر بشكل قاطع أن "التكذيب" لا يمكن أن يدعم فى صورته الأصلية. فوفقاً للمثال الشهير الذى يسوقه بوبر فالقانون العام الذى يقول "كل البجع أبيض" لا يمكن التحقق منه، لأن ذلك يتطلب إمكانية التوصل إلى جميع طيور البجع التى عاشت فى الماضى وتعيش الآن وسوف تعيش فى المستقبل. ولكنه من الممكن أن يكذب بواسطة اكتشاف بجعة واحدة سوداء، إلا أن الأمور ليست بهذه البساطة. فاكتشاف بجعة سوداء قد لا يؤدى إلى تكذيب القانون: فالبجعة التى صبغت باللون الأسود أو التى غطست فى السناج لا تكفى لكى تعتبر حالة مكذبة للقانون[10]. كذلك لا يمكن أن يؤدى اكتشاف طائر أسود مولود نتيجة زواج بجعة بنسر أسود – لو كان هذا ممكنا – أن يؤدى إلى تكذيب القانون، ذلك أن هذا المولود لن يعتبر بجعة، حتى ولو بدا فى شكلة مثل البجع فى أهم ملامحه. إن ما توضحه هذه الحالات هو أن "كل البجع أبيض" يفترض مسبقاً وجود نظريات حول أصول تنميط الألوان والشكل البيولوجى للطيور. وهكذا فإن ما يعتبر ملاحظة مؤدية إلى

تكذيب القانون يعتمد بطريقة ما على نسق نظرى أو نموذج هو الذى يقع فى إطاره وصف ما تتم ملاحظته. ومثل هذه الأنساق النظرية يمكنها أن تقدم لنا أنماط ملائمة لحالات التكذيب الواضحة التى أشرت إليها مسبقاً.

وحيث أن هذه هى الحالة، فإنه يمكن لنا أن نسأل ما إذا كان التخلص من التبسيط الذى يضفى على الأطروحة القدر الكبير من جاذبيتها وقوتها المنطقية، يعنى أن التكذيب فى فلسفة العلم ينبغى أن يطرح جانباً مفضلين عليه الارتداد إلى الإطار الأكثر تقليدية للتحقق والمنطق الاستقرائى. وهذه قضية صعبة، لأن فكرة التكذيب فى كتابات بوبر، ترتبط ارتباطاً لصيقاً بفكرة الرشد النقدى (فى الفلسفة الاجتماعية وفلسفة العلم فى آن واحد). وسوف أعرض فقط الملاحظات التالية:

1 من المهم جداً أن ندعم القطيعة مع الامبيريقية فيما يتعلق بإنكار إمكانية وجود لغة للملاحظة متحررة من نظرية للملاحظة، بغض النظر عن الصعوبات التى قد يخلقها هذا الموقف بالنسبة لصيغة التكذيب.

2 إن الأطروحة القائلة بأن العلم جرئ ومجدد – أو يجب أن يحث الخطى لأجل أن يكون كذلك – إلا أنه من الأمور التى تعد على ذات القدر من الأهمية أن يحتفظ دائماً بنزعة شك راديكالية أصيلة تجاه تلك النتائج التى يتوصل إليها، والتى تبدو راسخة تماماً عبر الزمن. وسوف أعود إلى هذه النقطة فيما بعد نظراً لتأثير أطروحات كون عليها.

3 وهكذا فإن "نزعة التكذيب البسيط" ينبغى أن تستبدل بنوع من "التكذيب الدقيق" الذى يدعى لاكاتوش فى الواقع، بطريقة غير مقنعة تماماً، أنه اكتشفه فى كتابات بوبر ذاتها.(11) إن صياغة لاكاتوش للتحول نحو المشكلات التى تقابل ما بين "التحول التحللى النكوصى والتحول التقدمى" ربما تعد أكفأ معالجة لهذه القضايا فى الأدبيات المعاصرة لفلسفة العلم. إن تطوير برنامج جديد للبحث العلمى يعد تحولاً "تقدمياً"، إذا ما كان أكثر شمولاً وقدرة على التنبؤ "بحقائق جديدة" وتفسيرها ويحل تناقضات، أو "نقاط غامضة" فى ذينك الذى يحل محلها. إلا أن مخطط لاكاتوش المطور للتكذيب، يشترك فى نفس نواحى القصور مع فلسفة العلم عند بوبر التى يرتبط بها. ذلك أنه لا يقدم أى مؤشر حول كيفية تأصيل المعايير التى تحدد ما يدخل فى إطار "التحول التقدمى للمشكلات" ذاتها إبستمولوجياً.

النموذج الارشادى* :

يشترك استخدام كون لمصطلح "النموذج الارشادى" وبعض الصعوبات التى يفضى إليها، على الرغم من اقتصاره الظاهرى على تاريخ وفلسفة العلم، يشترك بوضوح فى عدد من العناصر مع أفكار تطورت فى ظل تقاليد فلسفية متباينة: المباريات اللغوية (فيتجنشتين)، "الحقائق المتعددة" (جيمس وشوتز)، "الحقائق البديلة" (كاستانيدا)، "بناءات اللغة" (ورف)؛ "الإشكاليات" (باشلار والتوسير). وقد استخدم كل تعبير من هذه التعبيرات ليوضح أن معانى المصطلحات، أو التعبيرات أو الأوصاف يجب أن تفهم تأويليا بطريقة ما، أى فى علاقتها بما سوف أطلق عليه أطر المعنى. ولكن مبدأ نسبية المعنى المعبر عنه بهذه الطريقة يهدد بأن ينزلق إلى نزعة نسبية أو نزعة تقليدية متطرفة، على غرار محاولة وينش الاعتماد على فيتجنشتين فيما يتعلق بفهم الثقافات الغربية على سبيل المثال. ولقد ابتعد كون دائما عن دلالات الالتزام بنزعة النسبية المترتبة على تحليله لتطور العلم، دون أن ينجح

---

* النموذج الارشادى Paradigm فى الأحاديث الدارجة تشير كلمة النموذج إلى مثال يضرب بصفة دائمة أو نموذج يجب أن يحتذى. هذه المعانى هى التى ينطوى عليها الاستخدام الفنى للمصطلح الذى صكه الباحث المتخصص فى تاريخ وفلسفة العلم توماس كون فى سفره القيم "بنية الثورات العلمية"(انظر ص 249) وعلى الرغم من أن كون يستخدم المصطلح بمعانى متعددة، عد منها أحد نقاده اثنتين وعشرين معنى مختلفا، إلا أن الاستخدام الأكثر شيوعا له عنده هو ذلك الذى يحدد ملامح نموذج المشكلات والحلول السائد الذى يسيطر على النشاط العلمى فى لحظة محددة من تاريخ العلم. ويلعب هذا المفهوم دورا محوريا فى تفسير كون لممارسة ما يطلق عليه العلم القياسى Normal Science. ففى ظل العلم القياسى، أى فى تلك الفترات غير الثورية من تاريخ العلم يكون هناك إجماع فيما بين العلماء حول القواعد النظرية والمنهجية التى ينبغى أن تتبع والأدوات التى يجب استخدامها والمشكلات الجديرة بالبحث، والمعايير التى تستخدم فى تقويم الأبحاث وينبع هذا الإجماع من تبنى المجتمع العلمى لانجاز علمى حدث فى الماضى كنموذج يقتدى به. ويسهم التدريب العلمى الذى يلتقاه الباحثين فى تطبيعهم بطابع النموذج السائد. فالإنجاز العلمى لابد أن يقدم حلولا مقنعة بدرجة كافية لمشكلات معترف بها مسبقا، كما ينبغى أن يثير عددا من المشكلات التى لم يتم حلها لتكون بمثابة ألغاز تحفز الممارسة البحثية اللاحقة بغرض حلها. ويرى كون أنه عندما تزداد الشواهد والأدلة على قصور النموذج الارشادى فإن استخدام النموذج يعلق إلى أن تصبح الأدلة قاطعة على عدم مصداقيته، الأمر الذى يؤدى فى النهاية إلى التخلى عن ذلك النموذج واستبداله بنموذج جديد. وعلى ذلك فإن كون يميل إلى القول بعدم الاستمرارية أو بالانقطاع فى تاريخ التطور العلمى عوضا عن القول باستمراريته. انظر على سبيل المثال:

Marshall, Gordon. Oxford Dictionary of Sociology. Oxford. Oxford University Press. 1998: 476 477 (المترجم).

فى أن يحدد كيف يمكن أن تصبح عملية تحول النموذج الإرشادى متوافقة مع نموذج "التقدم" العلمى. ذلك أنه إذا ما كانت النماذج الارشادية عبارة عن أنساق مغلقة ذات أسس إبستمولوجية، يتلو الواحد منها الآخر عبر عملية تغيير ثورى، فكيف لأى شخص أن يفاضل على نحو رشيد بين نموذج وآخر؟ من الواضح أن هذا ينطوى على ازدواج فى المشكلات الناجمة عن تعايش المباريات اللغوية المتميزة فى فلسفة ما بعد فيتجنشتين.

وسوف اركز هنا على المشكلات التى أثارها مؤلف كون بنية الثورات العلمية: ولكن معظم ما لدى من آراء فى هذا المقام ينطبق بصورة أعم على قضايا مماثلة أثارتها مؤلفات كتاب مثل أولئك الذين ذكرناهم أعلاه.

أولاً: يبالغ كون فى هذا الكتاب فى شأن الوحدة الداخلية للنموذج [12]. إن فكرة "النموذج" الارشادى (التى اتضح أنها شديدة المراوغة) تشير إلى الادعاءات المسلم بصحتها وغير المحققة التى يقبل بها مجتمع العلماء الذين يقصرون انتباههم على حل ألغاز محدودة المجال فى إطار حدود تلك الادعاءات. ولكن على حين أن العديد من العلماء، وبخاصة ذوى التوجه الإمبيريقى، قد يتم تصنيفهم "كمشتغلين بالعلم القياسى"، فإنه فى أى فترة من فترات التطور العلمى تتعرض الأطر التى يعملون فى ظلها بصفة متكررة، وربما دائما للانقسامات العميقة بين المدارس النظرية المتنافسة – حتى ولو لم يتخذ هذا الخلاف طابعا مستديما ومحددا تحديداً دقيقا. إن موضوعات الخلاف بين المدارس المتنافسة تمتد جذورها عادة إلى أصول الاختلافات الأنطولوجية والإبستمولوجية التى تظهر وتعاود الظهور فى كل من تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم الطبيعى. ويرتبط هذا بالتباين بين النماذج الإرشادية، بوصفها أطرا للنظرية العلمية، وبين الأنماط الأخرى "لأشكال الحياة": هناك مدعاة للشك المحتمل فيما يتعلق بالقول بأن ادعاءات العلم متضمنة فى جوهرها فى النظم المشروع للتنظيم الاجتماعى للعلم ولكنها لا تمثل سمة من سمات تفسيرات الدين للكون، وإن كانت تتأثر بها، وإن يكن بشكل غير دائم. ومن ناحية أخرى، فمن المهم أن نلاحظأن مناقشة وينش تتسم بخطأ مماثل يكمن فى التأكيد المبالغ فيه على الوحدة الداخلية لأشكال الحياه. فلقد خضعت الأطروحة المذهبية التى تجعل من الممكن الحديث عن "المسيحية" بوصفها تفسيرا دينيا للكون، خضعت لانقسامات عميقة وصراع حول تفسيرها.

ثانيا: يتداخل تطور العلم بصفة دائمة، ويتأثر بالعوامل والمصالح الاجتماعية التى تقف ظاهريا خارج نطاق العلم ذاته. ويميل كون إلى القول بأن العوامل "الخارجية" لا تلعب فيما يبدو دورها إلا خلال مراحل التغيير "الثورى" فقط. ولكن من الواضح أن الاستقلالية المؤسسية للعلم كعقل نقدى لا تتحقق أبدا إلا بصورة جزئية: فالمعتقدات القطعية (الدوجماطيقية) والتجديدات الرائعة فى النظرية العلمية تشترطهما معايير ومصالح أخرى غير تلك النابعة من داخل عملية إضفاء المشروعية الذاتية للعلم. ولا يعنى القول بذلك، بالطبع، أن نقترح أن مصداقية النظرية العلمية يمكن أن تختزل إلى المصالح التى قد تلعب دورا جزئيا فى إنتاجها – وهو الخطأ الكلاسيكى فى "علم الاجتماع المعرفى" القديم. ولكن هذه النقطة تحتاج بالتأكيد إلى التشديد – ربما بقدر أقل من الإلحاح بالنظر إلى تحليل كون لتطور العلوم الطبيعية مقارنة بعلاقتها بالفلسفات التى أثمرت أعمالا مثل عمل وينش، والتى تتوحد بعمق مع التقاليد المثالية. ولن نستطيع أن نفهم أهمية التأويل فهما سليما إلا إذا نزعناه من التقاليد الفلسفية المثالية التى أفضت إليه.

ثالثا: إن المبالغة فى الوحدة الداخلية للنموذج الإرشادى تعنى أن كون يميل إلى تناوله كنسق "مغلق" [13]. ويفضى هذا إلى صعوبة تقليدية فى تناول تباين المعنى بين النماذج الإرشادية التى تعيد إنتاج هذه الصعوبة الظاهرة ثانية على مستوى أكثر عمومية فى أعمال العديد من الكتاب الآخرين الذين أشرت إليهم فيما سبق. كيف يمكن أن ننتقل من إطار للمعنى إلى آخر، إذا ما كان كل منهما منفصلا عن الآخر، ويشكل عالما مغلقا على ذاته؟ هذه مشكلة مستعصية على الحل بوضعها الراهن، ولكن ذلك يرجع إلى أنها مطروحة بطريقة خاطئة فى المحل الأول. إن أطر المعنى تبدو منفصلة، هكذا: ( ) ( ) ( ). عوضا عن ذلك، يجب علينا أن نستبدل كنقطة للبداية، **إن كافة النماذج الإرشادية (ويمكن أن نقول أيضا "المباريات اللغوية"...الخ) تتوسط بينها نماذج أخرى.** ويصدق هذا على مستوى التطورات المتتابعة للنماذج الإرشادية فى داخل العلم من ناحية، وعلى عملية تعلم الفرد "كيف يعرف طريقه" فى داخل نموذج إرشادى بعينة من ناحية أخرى. فعلى حين انشقت فيزياء اينشتاين جذريا عن فيزياء نيوتن، إلا أنها تحتفظ ببعض عناصر الاستمرار معها فى ذات الوقت. وإذا كانت البروتستانتية تختلف بصفة أساسية عن الكاثوليكية فإن محتوى البروتستانتية لا يمكن أن يفهم فهما تاما بمعزل عن علاقتها

النقدية بالكاثوليكية. إن عملية تعلم النموذج الإرشادى، أو المباراة اللغوية بوصفها تعبيرا عن شكل للحياة هى أيضا عملية تعلم ما لا يندرج تحت النموذج: أى، تعلم التوسط بين النماذج، والبدائل المرفوضة، وبالتعارض معها تتضح قضايا النموذج الإرشادى موضع التساؤل. وغالبا ما تهمل هذه العملية ذاتها فى خضم الصراع حول التفسير الناتج عن التفتت الداخلى لأطر المعنى، ومن هشاشة الحدود التى تفصل ما هو داخل عما هو "خارج" عن الإطار، أى ذلك الذى ينتمى إلى أطر للمعنى مستقلة أو متنافسة.

النزعة النسبية والتحليل التأويلى

لمن يقبل هذا التحليل لا توجد ثمة صعوبة منطقية تفرضها **النزعة النسبية على مستوى المعنى**، أى، هذا النمط من النزعة النسبية المشتق من التأكيد الزائد على الطابع "المغلق" لأطر المعنى التى يبدو فيها نقل المعنى من إطار إلى آخر مستحيلا منطقيا. فالنزعة النسبية على مستوى المعنى يمكن أن تفصل جزئيا عن **النسبية التقديرية**: وأعنى بهذا وجهة النظر القائلة بأن الأطر المختلفة للمعنى تعبر عن "حقائق" متميزة عن بعضها البعض، كل منها يشكل عالما خاصا من الخبرة المرادفة منطقيا لأى خبرة أخرى، ومن ثم فإنه لا يمكن تقويمها تقويما رشيدا فى ضوء أى خبرة أخرى، بل ينبغى أن تقبل "كمعطى". ويولد كل شكل من أشكال النزعة النسبية تناقضات ظاهرية، تكمل كل منها الدائرة التى تتحرك فى إطارها كافة أنواع المعرفة، التى تنطوى على افتراضات مسبقة، فضلا عن قدرتها على إلقاء الضوء على مثل هذه الافتراضات المسبقة من خلال المعرفة التى تنهض عليها. وأعتقد أنه من البديهى أنه لا النزعة النسبية على مستوى المعنى ولا النزاعة النسبية التقديرية بقادرتين على مواجهة الاعتراضات النابعة من داخلهما. أى أنه لا توجد طريقة للتعبير عنها ليست نافية لذاتها على غرار كافة الادعاءات ذات الطابع العام على شاكلة عبارة "كل المعرفة نسبية". ومع كونها مألوفة، عادية، فإن هذا يبدو لى اعتراضا على النزعة النسبية أكثر حسما من ذلك الذى يشير إلى إنكارها علينا إمكانية أن نفعل ما نعرف أننا قادرين على فعله – الترجمة من لغة إلى أخرى، التحليل النقدى لمعايير الثقافات الأخرى، الحديث عن الوعى الزائف، الخ. إن إمكانية فعل هذه الأشياء تنبع على وجه الدقة من رفض الطابع النافى للذات الذى

يسم النزعة النسبية التى تنطلق من ادعاء عام لتنتهى إلى اكتشاف أن كل المعرفة تتحرك فى دائرة.

لذلك من الضرورى أن نستمر فى التفرقة بين المعنى sense والإحالة reference حتى نستطيع أن نتجاوز النسبية التقديرية. فتوسيط أطر المعنى مشكلة تأويلية، سواء كان ذلك يتعلق بالعلاقة بين النماذج الإرشادية فى إطار العلم، أو يتعلق بفهم حقب تاريخية موغلة فى القدم، أو ثقافات غريبة. ويتطلب التحليل التأويلى تقديرا لأصالة أطر المعنى التى يتم توسيطها: ويعد هذا مسلكا ضروريا لفهم الأشكال الأخرى للحياة، أى توليد توصيفات لها يمكن أن تكون متاحة لأولئك الذين لم يشاركوا مشاركة مباشرة فى هذه الأشكال. ولكن يتعين أن نميز الأصالة على مستوى المعنى عن مصداقية الافتراضات عن العالم التى تعبر عنها المعتقدات داخل إطار محدد للمعنى. وهذه هى التفرقة التى طورتها سلفا بين المعرفة المتبادلة والفهم البدهى العام (انظر ص 223 وما بعدها). إن فهم سحر الازاندى من جانب الإنسان الغربى مشكلة تأويلية تنطوى على توسيط أطر للمعنى. ويعد مثل هذا الفهم شرطا، وليس عامل استبعاد منطقى، لإمكانية مقارنة مصداقية نظرية الجراثيم فى المرض بالنظرية القائلة بأن الأمراض يمكن إحداثها عن طريق الطقوس السحرية على سبيل المثال.

ولا أود هنا أن اقترح أن هذه التعقيبات تساعد على حل إشكالية كيفية فهم "الحقيقة"، أو أنها تنطوى على الزام بنظرية التناظر. ويدافع بوبر عن رؤية تنتمى إلى الموقف الأخير، على شاكلة مفهوم تارسكى* Tarski للحقيقة. ولكن هناك صعوبات حادة وربما لا يمكن تجاوزها، تتعلق بمثل هذا الرأى مرتبطة ارتباطا وثيقا بدلالة الاختلاف بين أطر المعنى. ومن المفترض أن نظرية تارسكى توضح

---

* تارسكى، الفريد (1902–1983) Tarski , Alfred من علماء المنطق وعالم رياضى وممثل بارز لمدرسة لفوف – وارسو. ولد فى وارسو وعاش بها حتى عام 1939 حيث هاجر إلى الولايات المتحدة وعمل بجامعة كاليفورنيا – بركلى. وتتمثل أهمية إسهامه الفلسفى فى دراسته للصيغ الدلاليه. وقد افضى ذلك إلى صياغته لنظرية فى سمينطيقا الحقيقة، تأثر فيها بدرجة كبيرة بمفارقة ليار. كما اسهم أيضا فى المعالجة الصورية للنماذج المنطقية والرياضية. انظر فى ذلك:

Lacey , A.R. A Dictionary of Philosophy. London , Routledge. 1996: 346

و م. روزنتال، ب. يودين. الموسوعة الفلسفية. ترجمة سمير كرم. بيروت. دار الطليعه. 102:1981 (المترجم).

كيف أنه يمكن صياغة عبارة فى لغة ما وراء اللغة (الميتالغـــــة)* metalanguage للتناظر بين لغة موضوع وواقع حال الشكل، وهكذا فإن عبارة: "س" لا تصـــدق إلا إذا كانت "س" فقط. ولكن تطبيق مثل هذه الفكرة، حتى وإن لم تعد معيارا للحقيقـــة، يبدو أنه يفترض مسبقا وجود لغة ملاحظة محايدة يتم التعبير عن الادعاء من خلالها فى اطارين مختلفين للمعنى (نماذج إرشادية أو نظريات) يمكن صياغتها فى العبارة "س"(14).

وفى حالة ما إذا كانت هذه النقطة بحاجة إلى إعادة تأكيد، فينبغى أن نكرر أن تقويم النظريات المتنافسة لتفسير المرض فى ضوء العلم الغربى ليس ولا يمكـــن أن يبرر نفسه بنفسه: أى أن الالتزام بالعلم لا يمكن بحد ذاته أن يبرر تبريرا رشيدا فـــى ضوء المعايير التى تحدد رشد المنهج العلمى نفسه. ولا تجدى المناقشات التى تحتكم إلى تفوق "القوة المعرفية" للعلم إلا كتوثيق للنجاح التـــاريخى للعلـــم والتكنولوجيـــا الغربية فى التدمير المادى للثقافات الأخرى.

مثل هذا التحليل لفلسفة العلم لا يقدم أكثر من مقاربة أولية لمنطــــق العلـــوم الاجتماعية ونظريتها المعرفية. وقد نقبل فى علم الاجتماع، كما هو الحال فى العلـــم الطبيعى، القول بأنه لا يوجد ملاحظات أو "بيانات" متحــــررة مـــن النظريـــة، وأن مخطط "التكذيب الدقيق" يقدم مقاربة أولية – ليست ملائمة تماما – لمشكلة القابليـــة للاختبار. كما أن فهم أى توجه نظرى رئيسى، أو توسيط لمثـــل هـــذه التوجـــهات، بغض النظر عما إذا كنا نحتفظ بمصطلح "النموذج الإرشــــادى" للإشـــارة للعلـــوم الطبيعية أو غيرها، يعد من مهام نظرية التأويل. وفيما وراء ذلك، فـــإن علينـــا أن نتناول مجموعة من القضايا التى تنبع من الاختلافات العميقة التى تفصل بين العلـوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية. فعلم الاجتماع، على خلاف العلـــوم الطبيعيـــة، يتخـــذ علاقة ذات – بذات بالنسبة "لموضوع دراسته" وليس علاقة ذات – بموضوع. فـــهو يتعامل مع عالم مفسر مسبقا، تتدخل فيه المعانى التى تطورها فى الحقيقة الـــذوات الفاعلة فى صياغة أو إنتاج هذا العالم. وهكذا ينطوى بناء النظرية الاجتماعية علـــى

* الترجمة لمحمد عنانى، راجع فى ذلك؛ محمد عنانى، المصطلحات الأدبية الحديثـــة: دراســـة ومعجم إنجليزى – عربى، الشركة المصرية العالمية للنشر – لونجمان، الطبعة الثانية، القـــاهرة 1997، ص: 54. (المترجم).

ازدواجية تأويلية ليس لها نظير فى العلوم الطبيعية. وأخيرا فإن الوضع المنطقى للتعميمات يتميز بشكل واضح عن ذلك الخاص بالقوانين الطبيعية العلمية.

ولعله من المفيد قبل أن ننتقل إلى هذه المشكلات، أن نربط بين نظرية التأويل ومناقشة الرشد فى الفلسفة الانجلو – أمريكية. فالمعتقدات التى يتبناها أعضاء الثقافات الغربية، كالاعتقاد بأن الإنسان يمكن أن يكون فى ذات الوقت غرابا أسودا، كانت تمثل تقليديا أحد مصادر القلق بالنسبة للأنثروبولوجيين. فقد اعتقد ليفى برول، على الأقل فى بداية حياته العلمية، أن "العقل البدائى" عقل "قبل منطقى"، لأنه لا يعرف مبدأ التناقض: أليس من قبل التناقض الذاتى أن نعتقد أن الكائن البشرى إنسان وغراب فى نفس الوقت؟. إلا أن مثل هذا الاعتقاد لا يختلف اختلافا ملحوظا عن المعتقدات التى تسود بلاد أكثر قربا منا*: كالاعتقاد مثلا أن الخبز المكسور فى قداس العشاء الربانى هو جسد المسيح وأن النبيذ هو دمه، أو أن النسق المتناهى فى الرياضيات يمكن أن ينطوى على مفهوم اللانهائية، أو أن زيادة السرعة تطيل مرور الوقت. القضية هى أن توسيط أطر المعنى لا يمكن تناوله فى ضوء أسس المنطق الصورى المفروض كمجموعة من العلاقات "الضرورية" التى أعتقد الكافة بأنها رشيدة ويجب اتباعها. فالمنطق الصورى لا يتعامل مع الاستعارة، والسخرية، والتهكم، والتناقضات المتعمدة والألاعيب اللغوية الأخرى باعتبارها أنشطة عملية. خذ عبارة مثل "إن السماء تمطر، ولكنى لا أعتقد أنها تمطر". هل هذه العبارة بالضرورة متناقضة ذاتيا؟ الإجابة أنها ليست كذلك: على الأقل ليس من الغريب فى أطر بعينها أن يقول شخص شيئا شديد القرب من هذا. فقد يستيقظ فلاح من نومه بعد فترة طويلة من الجفاف ليجد أن الدنيا تمطر فيقول "إنها تمطر. إننى لا أصدق ذلك". أو أن تقول امرأة تراقب المطر لامرأة أخرى: "بالطبع هذا ليس مطرا بحق". والآن فقد يعقب شخص على ما قاله الفلاح من أنه لا يصدق أن السماء تمطر، بأن هذه طريقة تهكمية للقول بأنه يعتقد حقا أن السماء تمطر، وأن ثمة فهم ضمنى فى الحالة الثانية (بأن هذا مجرد مطر خفيف مقارنة بالأمطار الموسمية التى شهدتها فى المنطقة الاستوائية). ولكن هذه هى القضية على وجه الدقة، وما ينطبق بصورة

* يشير المؤلف إلى بلده بريطانيا، والمعنى المقصود به هو المجتمعات المسيحية الأوروبية (المترجم).

مصغرة على مثل هذه الحالات ينطبق بشكل أوسع على عملية فهم معتقدات ثقافة غريبة على سبيل المثال [15].

وتتميز معايير تأسيس ما وراء اللغات (الميتالغات) نظريا – الدقة، والتجريد، الخ – عن تلك الخاصة بالحياة اليومية والأشكال الأخرى للغة غير العملية. ولكن هناك بعض المعقولية فى التأكيد على أن الاستعارة تلعب دورا هاما فى خلق نماذج إرشادية مجددة. ولكى نتعرف على نموذج إرشادى جديد يعنى أن نفهم إطارا جديدا للمعنى، تتغير فيه الأسس المألوفة: فعناصر المخطط الجديد يتم تعلمها من خلال الاستعارة الضمنية من القديم. فالاستعارة تنتج وتعبر فى آن واحد عما أطلق عليه شون Schon "استبدال المفاهيم" "displacement of concepts": أى الربط بين أطر متباينة بطريقة لم تكن "مألوفة" أصلا. وهكذا، ربما تكون الاستعارة في قلب التجديد اللغوى، إلى حد وجود قدر من الشاعرية فى تتابع النظريات العلمية التى تعكس الاستخدام الما وراء الطبيعى للغة الطبيعية وتعتمد عليه.

وقد لا تزال هذه القضايا بحاجة إلى قدر من الإيضاح. فالأثر المترتب على ذلك ليس هو أن نظرية التأويل تتخلص من فكرتى الهوية والتناقض، ولكن أن الأنماط التى يتم بها التعبير عنها فى داخل الأطر المختلفة للمعنى يجب أن تفهم فى إطارها، كعناصر لممارسة أشكال معينة من الحياة. خذ حديث شخص مصابا بالفصام. أن نستبعد مثل هذا الحديث باعتباره غير **أصيل** قد يعد اتجاها مميزا لطبيب نفسى سلوكى. ولكن إذا كان حديث الشخص المصاب بالفصام، كما يدعى البعض، شكلا متحولا من الحديث العادى، فإن أفكار وأفعال المصاب بالفصام يمكن أن تفهم باعتبارها إطارا أصيلا للمعنى، وهكذا تؤسس إمكانية الحوار بين المريض والمعالج. إلا أن ما ينطبق على صور الاتساق فى داخل أطر المعنى، ينطبق أيضا على **صور عدم الاتساق والمعانى المتنازع عليها أو الخلافية**: أى، أن تلك أيضا يجب أن تفهم تأويليا.

مشكلة الملاءمة*

لا تنفرد العلوم الاجتماعية بكونها المجالات الوحيدة التي يمثل موضوع نشاطها "فهم" السلوك الإنساني، بل هي تشترك في هذا الهدف مع الآداب والفنون.

---

* مشكلة الملاءمة، The Problem of Adequacy في الفلسفة تطلق نظرية المعرفة لفظ المطابقة أو الملاءمة على تلك الصور والمعارف التي تتطابق مع موضوعها الأصلي، أي عندما تكون الفكرة معادلة لموضوعها تماما. وترتبط مشكلة درجة الملاءمة (أي دقة تفكير ما وعمقه واكتماله وعملية الحصول على المعرفة الأكثر ملاءمة) بمشكلة العلاقة بين الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة بمعيار المعرفة الحقة. أما في علم الاجتماع فقد ارتبطت فكرة الملاءمة بماكس فيبر وبمعالجته لقضية الفهم التفسيري على وجه التحديد. وفي هذا الإطار فإن "الفعل المعنى يتم وضعه في سياق مجموعة من الدوافع المتتابعة القابلة للفهم، التي يمكن أن تعالج باعتبارها تفسيرات للسلوك الفعلي. وهكذا فإنه بالنسبة لعلم يهتم بالمعنى الذاتي للفعل، يتطلب تفسير الفعل استيعاب المعنى المركب الذي ينتمي إليه السلوك الفعلي المفسر القابل للفهم". ويعد هذا الأمر ذا أهمية خاصة بالنسبة لمفهوم فيبر حول كيفية تطبيق علم الاجتماع التفسيري على التحليل الإمبيريقي. وينطوي فهم الدوافع دائما على ربط السلوك المعنى بالإطار المعياري الأكثر رحابة الذي يتصرف الفرد في إطاره. ولكي نتوصل إلى مستوى التفسير السببي، فلابد لنا أن نعقد تفرقة ما بين الملاءمة الذاتية والملاءمة السببية. "إن التفسير السببي النموذجي للفعل يعني أن نثبت أن العملية التي يدعي تقديم تفسير نموذجي لها يجب أن تكون ملائمة على مستوى المعنى، في الوقت الذي يكون فيه التفسير ملائما على مستوى العلية إلى حد ما". وهكذا فإن تفسير مسار فعل ما يعد ملائما ذاتيا (ملائما على مستوى المعنى) إذا ما كان الدافع الذي يرجع إليه الفعل يتوافق مع الأنماط المعيارية المألوفة، أي أنه ذو معنى بالنسبة للمعايير المقبولة. و لكن هذا ليس كافيا بحد ذاته لتقديم تفسير مقبول لفعل بعينه. فالواقع أن الخطأ الأساسي للفلسفة المثالية يكمن في توحيدها ما بين الملاءمة الذاتية والملاءمة السببية. ويكمن الخطأ الجوهري في هذه الرؤية في أنه ليس هناك علاقة مباشرة وبسيطة ما بين مركبات المعنى والدوافع والسلوك. ولهذا فإن الملاءمة السببية تتطلب أن يكون من الممكن "أن نجزم بوجود احتمال، هذا الاحتمال يكون من العسير، اللهم إلا في حالات نادرة ومثالية تحديده كميا ولكنه قابل بمعنى ما للحساب، أي أن ملاحظة واقعة ما (موضوعية أو ذاتية) سوف تكون متشابكة أو مصحوبة بواقعة أخرى". وهكذا فلكي يمكن أن نؤسس تفسيرات داله، يجب أن يتوفر لنا تعميمات إمبيريقية ترتبط بالمعنى الذاتي للفعل وبعدد محدد من النتائج المحتملة القابلة للتحديد. ويترتب بالطبع على تلك الافتراضات الجوهرية لمنهجية فيبر، أنه إذا ما افتقد أي تعميم للملائمة على مستوى المعنى، وبغض النظر عن مدى دقة تحققه الإمبيريقي فإنه يظل مجرد ارتباط إحصائي يقع خارج نطاق علم الاجتماع التفسيري. انظر في ذلك

Max Weber. The Theory of Social and Economic Organization. edited with an Introduction by Talcott Parsons. New York. The Free Press. 1947: 97 100

وهناك معالجة لهذه القضية في نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع: طبيعتها وتطورها. ترجمة محمود عودة، محمد الجوهري، محمد على محمد، السيد الحسيني. القاهرة. دار المعارف. 1971: 265–266. على أن أفضل تحليل للموضوع هو ذلك الذي طوره أنتوني جيدنز. ولمزيد من التفصيلات انظر:

Giddens. A, Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of The Writings of Marx, Durhkeim and Weber. Cambridge. Cambridge University Press. 1971:148-150 (المترجم).

وبالطبع، فإنه من المألوف أن تلهم الطبيعة والوقائع الطبيعية التى لا يكون للنشاط البشرى أى دور فيها أشكال التعبير الأدبية والفنية. ولكن عندما تتدخل الطبيعة فى ذلك، فإنها فى أغلب الأحوال تكتسى بصبغة إنسانية: التبادل ما بين النشاط الإنسانى والبيئة الطبيعية. ذلك أن الفنون – فى كافة الثقافات – تهتم أولا وقبل كل شئ بالبشر أنفسهم، بمكانهم فى العالم، وعلاقتهم بالآلهة والأرواح، وسمات الظرف الإنسانى. وترتبط مثل هذه التوصيفات للحياة الإنسانية بقدرة البشر الانعكاسية على إعادة البناء التخيلى وتطوير علاقة انفعالية نحو خبرات غير خبراتهم، ومن ثم توسع من فهمهم لأنفسهم. ويذكرنا هذا بمدى الاقتراب الوثيق للعلاقات بين الفنون والعلوم الاجتماعية، التى تتسم بصفة أساسية بأنها ذات بعدين على النحو التالى: **أولا**: يعتمد كل منهما على موارد المعرفة المتبادلة لكى يطور حوارا قد يفضى إلى زيادة فهم القارئ لذاته من خلال فهم الآخرين. **ثانيا**، كل من الفنون والعلوم الاجتماعية ينبعان من ضرورة متجذرة بعمق فى عملية توسيط ابداعى لأشكال الحياة. فالفنون ليست مقيدة بالالتزام بأن تقدم وصفا "حقيقيا" لأى شئ فى الواقع، وحيث أن هذا يتيح لها قوى خلاقة غير مسموح بها فى العلوم الاجتماعية بحكم بنيتها، فإن هذا يوجد توترا مؤكدا بين الاثنين. فالتحليلات الاجتماعية العلمية نادرا ما تكون قادرة على خلق ذات التأثير الدرامى الذى يمكن التوصل إليه من خلال الأدب التصورى أو الرمزية الشعرية. ولكن لا ينبغى أن نبالغ فى دلالة ذلك. وهكذا، فإن تحليل جوفمان لعمليات "الأداء المسرحى"، مثلا، ينطللق من المعرفة المتبادلة ويستشهد بها. وبمقارنة كل أنواع الأنشطة، من أكثرها رقيا إلى أكثرها تواضعا، بعمليات الأداء هذه استطاع الكاتب أن يحقق نوعا من التأثير الانكماشى نابع من قلب نظام قائم للأشياء رأسا على عقب، وهو الأمر الذى يعد موضوعا سائدا فى المسرحين الكوميدى والهزلى.

ويعتمد توليد توصيفات للسلوك الاجتماعى كموضوع للتحليل السوسيولوجى على استغراق الملاحظ فى شكل من أشكال الحياة، حيث يمكن تحقيق التوسط التأويلى للمباريات اللغوية. ولكن كيف لنا أن نفهم "الاستغراق" فى هذا المقام؟ من الواضح أنه لا يمكن أن يفهم كمرادف "للعضوية الكاملة". فالأنثروبولوجى الذى يزور ثقافة غريبة لا يضحى مع تعميق معرفته بهذه الثقافة، بهويته الأصلية: فالهدف المحدد للأنثروبولوجى هو أن يتوسط فعلا وصف الأنا فى عين الآخر. "فأن

نعرف" نمطا معينا من أنماط الحياة معناه أن نكون قادرين على معرفة طريقنا عبر هذا النمط، أى أن نحوز المعرفة المتبادلة اللازمة لاستمرار المواجهة مع الآخرين، بعض النظر عما إذا كانت هذه القدرة مستخدمة فعلا أم لا. هنا يثور سؤالان آخران: أولا، من الواضح أن القدرة على الاستمرار فى المواجهة لا يمكن أن تعد "ملائمة" إلا فى علاقتها بالاستجابات، أو الاستجابات المتوقعة، من عامة الناس بقدر استعدادهم لتقبل ما يقوله الملاحظ أويفعله بوصفه "أصيلا" أو "نمطيا". فكيف يمكن لنا أن نحدد بقدر أكبر من الدقة ما ينطوى عليه هذا؟ ثانيا، ما هى العلاقة بين الهدف التأويلى لتوسط وصف أشكال الحياة والمفاهيم الفنية التى طورتها العلوم الاجتماعية؟ هذان جانبان توأمان لما يشير إليه شوتز، سيرا على هدى فيبر بتعبير "مشكلة الملاءمة".

ويقر وينش، شأنه شأن شوتز، بمشروعية استخدام مفاهيم فى العلوم الاجتماعية ليست مألوفة لأولئك الذين نشرح سلوكهم. ويذكر وينش فكرة "تفضيل السيولة" فى الاقتصاد، قائلا أنه على الرغم من أنها ترتبط منطقيا بالمفهومات التى يستخدمها أصحاب الأعمال فى أعمالهم، "فإن استخدامها من قبل عالم الاقتصاد يفترض سلفا فهم ما تتطلبه إدارة الأعمال، والتى تنطوى بالتالى على فهم لمفاهيم عالم الأعمال مثل النقود، والتكلفة، والمخاطرة... إلخ" (16). وهو لا يقول أكثر من ذلك إلا القليل، وليس من الواضح فى تحليله ما هى هذه "الرابطة المنطقية"، ولا أيضا، كما قلت فى مناقشتى لكتاباته، ما هى الفكرة وراء استخدام لغة اصطلاحية فى علم الاجتماع أو غيره من العلوم الاجتماعية، حيث يفترض أن أهميتها التفسيرية تقتصر على توضيح قابلية الفعل للفهم. وفى فقرة تعقب مباشرة تلك المقتبسة أعلاه، يذهب وينش إلى القول بأن هذه العلاقة بين تعبير "تفضيل السيولة" عند عالم الاقتصاد ومفاهيم الفاعلين عن "النقود والتكلفة والمخاطرة... إلخ"، هى فقط التى تجعل من النشاط المشار إليه نشاطا "اقتصاديا"، وليس "دينيا" مثلا. ولكن الأمور ليست على هذا القدر من البساطة كما يتضح من خلال هذا المثل وحده. فالممارسة الطقسية التى يزين فيها شخص ما مكانا للعبادة بالذهب لكى يسترضى الإله يعتبرها الفرد وكذلك الباحث القائم بالملاحظة نشاطا دينيا. ولكن الملاحظ قد يسم ما يفعله الفاعل على نحو مؤكد وبحق على أنه "استثمار للأموال". ويمكن لنا أن نستطرد لما هو أبعد من ذلك: فقد يكون هناك تشخيص لسلوك الفاعل قد لا يجده غير مألوف وحسب، ولكنه قد يرفض فعليا الاعتراف به كتشخيص صادق إذا ما ذكر له. هذا

الظرف الأخير لا يمثل بالتأكيد أساسا كافيا فى حد ذاته لرفض هذه التشخيصات، على الرغم من أن مدى "فهم" الشخص لها، أو إمكانية معاونته على فهمها،أو مدى تقبله لها، عادة ما يكون ذا أهمية فى تقدير مدى دقتها.

ولكى نوضح هذه المشكلات يجب علينا أن نعيد اقتفاء أثر خطواتنا بطريقة ما. فالتفاعل نتاج للمهارات المؤسسة للفاعلين الإنسانيين. وتلعب "اللغة الدارجة" دورا أساسيا فى تأسيس التفاعل بوصفها وسيطا لوصف (تشخيص) الأفعال، وكوسيط للاتصال بين الفاعلين فى آن واحد، وهذه عادة ما تكون متداخلة مع بعضها البعض بشدة فى الأنشطة العملية للحياة اليومية؛ ومن ثم فإن استخدام اللغة ذاتها يعد نشاطا عمليا. إن عملية توليد توصيفات للأفعال بمعرفة الفاعلين فى نشاطهم اليومى ليست مسألة عرضية فى الحياة الاجتماعية باعتبارها ممارسة مستمرة، ولكنها ذات أهمية مطلقة فى عملية إنتاجها ولا يمكن فصلها عنها. ذلك أن توصيف ما يفعله الآخرون؛ وبقدر أكثر تحديدا نواياهم وأسباب ما يفعلونه، هو ما يخلق الصلة بين الذوات التى من خلالها يتم تحول المقاصد الاتصالية إلى واقع. وفى ضوء هذه الشروط ينبغى أن ندرك الفهم: ليس بوصفه منهجا خاصا للنفاذ إلى العالم الاجتماعى الذى يمثل حقلا خاصا بالعلوم الاجتماعية، ولكن بوصفة الشرط الأنطولوجى للمجتمع الإنسانى فى عمليات إنتاجه وإعادة إنتاجه بواسطة أعضائه. إن الأهمية المركزية للغة الطبيعية لكل من تأسيس الفعل كفعل ذا معنى، وعملية الاتصال فى التفاعل يجعل من اللجوء إليها ضرورة لتوليد أى نوع من "المادة البحثية" فى علم الاجتماع: فالملاحظ السوسيولوجى لا يمكنه أن يبنى لغة ما ورائية تقنية لا رابط لها بمقولات اللغة الطبيعية (الدارجة) (ولعله من الصحيح أيضا أن الملاحظ العلمى فى مجال العلوم الطبيعية – ولأسباب مختلفة بعض الشئ – لا يستطيع ذلك أيضا: (انظر بولانى، حول دور "المعرفة الضمنية" فى تأطير الملاحظات ومناقشة مبدأ جودل Godel النظرى فى تأطير النظريات). وإن كان هذا أمرا خلافيا بطريقة ليس لها نظير فى العلوم الاجتماعية، التى تتعامل مع عالم سبق "تفسيره" من قبل الذوات المؤسسين له، الذين يؤسسونه كعالم للدراسة من خلال الحفاظ عليه باعتباره "ذا معنى"). وينبغى علينا أن نعزل هنا الآثار المترتبة على ذلك بالنسبة لكل من (1) المنهج فى علم الاجتماع، و (2) بناء ما وراء اللغات للتحليل الاجتماعى أو النظرية.

أولا: تتطلب كافة أنماط البحوث الاجتماعية والتاريخية نوعا من الاتصال، بالأشخاص أو الجماعات التى تمثل "موضوع" هذا البحث. وفى بعض الحالات تعد الملاحظة بالمشاركة، واستخدام الاستبيانات، والمقابلات الشخصية وغيرها نوعا من التفاعل الواقعى بين الملاحظ وموضوع البحث. ولكن سواء كان هذا مباشرا أو غير مباشر كما هى الحالة فى الأعمال التاريخية، فإن دراسة السلوك الإنسانى تعتمد على السيطرة على المعرفة المتبادلة التى تفرض على الملاحظ مشكلات تأويلية إلى الحد الذى يصبح فيه موضوع الدراسة مغلفا بأشكال غير مألوفة للحياة. وهنا يصبح أساسيا للتحليل التأويلى أن يقر بأن الاستدلال العلمى، والمخططات التفسيرية المستخدمة فى الحياة اليومية فى الثقافة الغربية، وبصفة أعم فى الثقافات الأخرى التى لم يخترقها رشد العلم الغربى، ليست ملزمة بأن تتوافق مع "قانون الوسط المستبعد" بالتعارض مع الفهم المعجمى المجرد أو نماذج التجريد والدقة. ولا يعنى هذا أن مثل هذه المخططات ليس لها بالضرورة بنية منطقية تتضمن مبادئ للهوية والتناقض. فلابد أن يتوفر لها هوية وتناقض لكى "تفهم" على مستوى المعنى أصلا. ولكن لا يتحتم علينا "أن نلتمس" هذه الهويات والمتناقضات داخل إطار المعنى ذاته، كما أنها ليست بالضرورة واضحة وضوحا مباشرا فى ضوء تحديد الهوية والتناقض المتضمن فى كل من اللغة الطبيعية للباحث (القائم بالتحليل) أو فى ما وراء اللغة السوسيولوجية. وقد يكون من المألوف خرقها، (ليس بشكل عام **بالضرورة**) مما يولد أنواعا من التناقضات المنطقية **فى ذاتها**.

ثانيا: إن توسيط التحليل التأويلى ليس مرتبطا لا **بجوهر** إطار المعنى (أو محتواه الافتراضى) **ولا بشكله المنطقى** الخاص. ويقر كل باحث أنثروبولوجى بالنقطة الأولى عندما يكتب فى ملاحظاته حول طقس ما بأن: "الجماعة "س" **تعتقد** أن رقصاتها سوف تؤدى إلى سقوط المطر"، ولكنه يكون راضيا تماما فى ذات الوقت عندما يقول عن أنشطة جماعة أخرى بأن "الجماعة "س" تزرع محاصيلها ببذر البذور كل خريف". أما النقطة الثانية فهى تلك التى يفترض أن شوتز كان يسعى وراءها عندما ميز بين "البنى الرشيدة لنماذج السلوك الإنسانى" من ناحية، "وبناء نماذج الفعل الإنسانى الرشيد" من ناحية أخرى. ولعله من الممكن مناقشة الغموض دون غموض. فالمفاهيم السوسيولوجية التى تشير إلى السلوك ذى المعنى، أى حيث تكون المفاهيم المستخدمة بواسطة الفاعلين أنفسهم هى ذاتها الوسيط الذى

يتم من خلاله تحقيق التفاعل؛ هذه المفاهيم يجب أن "تلتقط" التباين فى المعنى الذى يلعب دورا مهما فى تحقيق التفاعل، ولكنها **لا تمثل بأى حال من الأحوال** قيدا على استدماج نفس التباين فى صيغتها. وهذه هى دلالة الازدواجية التأويلية فى بناء ما وراء اللغات النظرية فى علم الاجتماع. وهكذا فإن فكرة "تفضيل السيولة" تفترض أن الفاعلين قادرين على أن يميزوا بين "الثمن" و"التكلفة" و"البيع" الخ؛ حيث تكون "أنشطة الأعمال" قد برزت إلى حيز الوجود واستمرت (ليس بالطبع كأفكار يكون الفاعلون ذوو العلاقة بها قادرين بالضرورة على أن يشرحوها بيسر وأن يعللوها لفظيا)، ولكنها تقدم فى ذات الوقت فئات من التباينات غير المعروفة لهؤلاء الفاعلين. وينطبق هذا ليس على التعبيرات الجديدة التى يصكها الملاحظ السوسيولوجى فقط، ولكن على أفكار اللغة الدارجة المستخدمة بالمعنى الفنى (مثل: "العقل"، و"السبب") التى تدعى أن إعادة الصياغة تعمل – فى ضوء معايير الدقة الخ – على "تحسين" استخدامها فى الحياة اليومية.

إن كل فاعل اجتماعى كفء هو بحد ذاته منظر اجتماعى، يطور بصفة منتظمة تفسيرات لسلوكه ومقاصد وأسباب ودوافع الآخرين الذين يمثلون ركنا أساسيا فى إنتاج الحياة الاجتماعية. ومن ثم فإن هناك بالضرورة علاقة تبادلية بين المفاهيم التى يستخدمها الباحثون فى علم الاجتماع أو التى يصكونها كمصطلحات جديدة. وهذه علاقة بالغة الأهمية فى العلم الاجتماعى، على الرغم من أن التوجه "الوضعى" لمعظم المدارس فى علم الاجتماع قد حجبها. هنا يكمن جوهر الفكر الاجتماعى للقرن التاسع عشر كما يعكسه خط التطور من كونت إلى دوركايم وصولا إلى قراءات بعينها لماركس وانتهاء بالماركسية اللينينية. إن امتداد مظلة العلم الطبيعى لدراسة الحياة الاجتماعية قد تم انجازه استنادا إلى الوعد بتحرير البشر من القيود المفروضة عليهم والتى لا يدركونها الا بصورة باهته أو مبهمة. إلا أن هذه المعرفة تكشف أننا مستبعدين من قبل أسباب مجتمعية "خارجية" تفضى إلى وقائع ميكانيكية نفترض أنها تقع تحت سيطرتنا الرشيدة: إن الذات المبادرة بالبحث تعيد اكتشاف نفسها كموضوع. فى مثل هذا المنظور تمثل العلاقة المتبادلة بين التحليل الاجتماعى والأفعال اليومية أشكالا هامشية فقط، كما هى الحال على سبيل المثال فى "النبوءة الذاتية التحقق" أو "النبوءة التى تكذب نفسها بنفسها": أى أن الوعى بالتنبؤ بالسلوك من جانب الفاعلين يمكن أن يعمل على تحقيق التنبؤ أو يؤكد فشله.

وسوف لا أخوض هنا فى القضية الصعبة والخلافية المتعلقة بالشكل المنطقى لقوانين السببية فى العلم الطبيعى. ولكن أيا كانت الكيفية التى يدرك بها هذا، فإنه من الواضح أن التعميمات السببية فى العلوم الطبيعية تفترض مسبقا مجموعة من العلاقات غير المتباينة، التى يتم التعبير عنها إما فى صورة احتمالات، أو ارتباطات عامة. كل مثل هذه التعميمات تنطوى على شروط، ومن ثم فحتى القوانين العامة يمكن تعديلها فى بعض الحالات بالتدخل الإنسانى فى الطبيعة: درجة الحرارة التى تغلى عندها المياه فى الإناء يمكن أن تتغير بتغير ضغط الهواء، على الرغم من أن هذا لا يؤثر بأية حال على القانون ذاته. وفى التحليل البنائى فى العلوم الاجتماعية من ناحية أخرى، فإن العلاقات السببية التى تعبر عنها التعميمات النظرية لا تشير إلى ارتباطات آلية ثابتة فى الطبيعة، ولكن إلى نتاج الأفعال البشري. وينطبق هذا على تعميمات علم الاقتصاد المتعلقة بتوزيع السلع المادية بذات القدر الذى ينطبق به على تلك التعميمات المصاغة فى نطاق العلوم الاجتماعية الأخرى. وهكذا فإنها بمثابة النتائج غير المقصودة المعاد إنتاجها لأفعال قصدية، **وهى قابلة للتغير فى ضوء تطور المعرفة الإنسانية**. ولا يستتبع ذلك أن الارتباطات بين مدخلات المعرفة والتعديلات التى تطرأ على هذه الشروط التى يتبدى فيها البشر بالنسبة لأنفسهم كموضوعات ارتباطات بسيطة، فهى تنطوى بالضرورة على توسيع نطاق الذاتية الإنسانية. ففى المحل **الأول** قد تتعدل هذه الشروط من خلال " المعرفة الزائفة للذات " بنفس القدر الذى تحدثه المعرفة الصادقة لها. **ثانيا**: إن اتساع نطاق المعرفة بظروف الفعل الإنسانى تحدث ليس بالنظر للعقل الإنسانى المجرد ولكن داخل مجتمع متباين، يكون للبعض فيه فقط قدرة على النفاذ إليه. **ثالثا**: إن "الفهم الرشيد للذات" ليس مرادفا للاستقلالية الذاتية". فالعبد الذى يتفهم تفهما كاملا ظروف خضوعه يظل بالرغم من ذلك عبدا. إلا أنه من المهم أن نقر بأن الظروف السببية "الموضوعية" التى تؤثر فى الفعل الإنسانى يمكن من حيث المبدأ أن تدرك وتستدمج فى الفعل بطريقة تمكن من تحويله.

وتتعلق هذه الملاحظة بملامح النشاط الإنسانى التى تحمل تشابها مصطنعا للاحتمية فى الفيزياء. ويدعى أحيانا أن التنبؤات ذاتية التحقق والتنبؤات التى تكذب نفسها بنفسها لا تمثل "صعوبة" للعلوم الاجتماعية دون غيرها، ذلك أن الملاحظات التى تصاغ حول سلسلة من الوقائع فى العلوم الطبيعية قد تؤثر أيضا فى مسار هذه

الوقائع. إلا أن اللاحتمية فى العلوم الاجتماعية – وهو تعبير ضعيف فى هذا المجال – تنتج من استدماج المعرفة كوسيلة لتأمين النتائج فى الأفعال العمدية. فالملاحظات المؤثرة فى الذات أو التنبؤات تمثل جانبا واحدا من ظاهرة لها آثار أوسع مدى على علم الاجتماع أكثر مما يصدق على العلم الطبيعى.

خاتمة

بعض القواعد الجديدة للمنهج
فى علم الاجتماع

عند هذه النقطة سوف أستعيد باختصار بعض أطروحات هذه الدراسة الموجزة، محاولاً أن أصل بعض خيوطها ببعض. فلقد قدمت مدارس "علم الاجتماع التفسيرى" التى ناقشتها فى الفصل الأول بعض الاسهامات الأساسية فى توضيح منطق العلوم الاجتماعية ومنهجها. ويمكن أن نوجز هذه الإسهامات على النحو التالى: إن العالم الاجتماعى، على خلاف العالم الطبيعى، يجب أن يُفهم بوصفه إنجازاً للذوات الإنسانية النشطة التى تتسم بالمهارة والتمرس، وأن صياغة هذا العالم، بوصفه عالماً "ذا معنى" أو "قابل للتفسير" و"الفهم"، يعتمد على اللغة. ولا تعد هذه اللغة مجرد نسق من العلامات والرموز، وإنما ينظر إليها كوسيط للنشاط العملى. ويعتمد العالم الاجتماعى بالضرورة على نفس المهارات التى يعتمد عليها أولئك الذين يسعى لتحليل سلوكهم حتى يستطيع وصفه. ويعتمد توليد توصيفات للسلوك الإنسانى على المهمة التأويلية المتمثلة فى النفاذ إلى أطر المعنى التى يعتمد عليها الفاعلون أنفسهم فى صياغة وإعادة صياغة العالم الاجتماعى.

إلا أن هذه الآراء تنطلق من مدارس فكرية تقترب فى موقفها من المثالية الفلسفية وتكشف أوجه القصور التقليدية لهذه الفلسفة عند تطبيقها فى مجال التحليل الاجتماعى: الاهتمام "بالمعنى" إلى حد استبعاد الاستغراق العملى للحياة الإنسانية فى الأنشطة المادية (فعلى حين أنه من الواضح أن البشر لا يخلقون عالم الطبيعة، فإنهم ينتجون منه، ويغيرون فعليا من ظروف وجودهم من خلال هذا النشاط). وهكذا تميل تلك الآراء إلى محاولة تفسير كافة أشكال السلوك الإنسانى فى ضوء المثل الدافعة على حساب الشروط السببية للفعل. ولذلك فشلت فى رؤية المعايير الاجتماعية فى علاقتها بأشكال التفاوت فى القوة وتعدد المصالح فى المجتمع. ولا يمكن أن تصحح أوجه القصور تلك فى إطار التقاليد الفكرية التى نشأت فيها ولا يمكن أن تستوعب الإسهامات الإيجابية التى تتمشى معها فى إطار المخططات النظرية المنافسة التى حولت الفعل الإنسانى إلى حتمية اجتماعية، والتى احتفظت بعلاقة ارتباط قوية بالنزعة الوضعية فى الفلسفة. ويتعين أن نحل ثلاثة أنماط من المشاكل المتداخلة لكى نستطيع تجاوز حدود المدارس التفسيرية فى علم الاجتماع. وتتعلق هذه المشكلات بما يلى: توضيح مفهوم الفعل والأفكار المرتبطة به مثل القصد والسبب والدافع؛ ثم الربط بين نظرية الفعل وتحليل خصائص البنى المؤسسية؛ وأخيرا الصعوبات الإبستمولوجية (المعرفية) التى تواجه أى محاولة لتوضيح منطق منهج البحث العلمى الاجتماعى.

وينعكس فشل فلسفة الفعل الانجلو – أمريكية فى أن تطور اهتماماً بالتحليل المؤسسى فى تركيزها الزائد على السلوك القصدى. وهكذا مال العديد من الكتاب إلى التوحيد بين "الفعل" و"الفعل المقصود" وبين "الفعل ذى المعنى" و"النتائج المقصودة". ولم يبدوا اهتماماً كبيراً بتحليل أصول الأهداف التى يناضل الفاعلون لتحقيقها، والتى افترضت كمعطى، أو تلك النتائج غير المقصودة التى تعمل مسارات الأفعال القصدية على إبرازها إلى حيز الوجود. ومن شأن تحرير مفهوم الفعل فى حد ذاته وتحديد معنى الأفعال من أى ارتباط ضرورى بالمقاصد أن يباعد ما بين الأهداف التأويلية للعلم الاجتماعى والذاتية، وأن يمكننا من توضيح كل من طبيعة الشروط السببية للفعل، وازدواجية التأويل التى لا يمكن للعلوم الإنسانية أن تتجنب الانخراط فيها.

ولقد ذهبت إلى أن "القصد" و"السبب" و"الدافع"، يمكن أن تكون مصطلحات مضلله، ذلك أنها مفاهيمياً تفترض مسبقاً "انقطاعاً" فى استمرارية الفعل، ومن المناسب التعامل معها بوصفها تعبر عن مراقبة تأملية مستمرة للسلوك الذى يكون من المتوقع من الفاعلين "المؤهلين" أن يحافظوا عليه كجزء من نظام حياتهم اليومى. هذه المراقبة التأملية للسلوك تصبح مجرد تعبير عن المقاصد أو تحديد لأسباب السلوك، إما حين يقوم الفاعلون بمراجعة سلوكهم بأثر رجعى أو حين تثار التساؤلات حول سلوكهم بواسطة الآخرين، وهو الأمر الأكثر شيوعاً. ويرتبط تبرير الفعل ارتباطا وثيقا بالتقويم الأخلاقى للمسئولية التى يحملها الفاعلون لسلوك بعضهم البعض، ومن ثم ارتباطه بالمعايير الأخلاقية والجزاءات التى يخضع لها أولئك الذين ينتهكونها. وهكذا فإن مجالات "الكفاءة" تتحدد فى القانون باعتبارها كل ما هو "متوقع أن يعرفه كل مواطن" ويتحمل مسئوليته عند مراقبة سلوكه.

إن الوظيفية الأصولية كما تتمثل فى أجلى صورها عند دوركايم ومن بعده بارسونز، تنطوى بالفعل على محاولة للربط بين الأفعال القصدية والتحليل المؤسسى من خلال المبدأ النظرى القائل بأن القيم الأخلاقية التى ينهض عليها التضامن الاجتماعى تظهر بوصفها العناصر الدافعة للشخصية أيضا. ولقد حاولت أن أوضح أن هذه الرؤية، تستبدل فكرة الفعل بالأطروحة القائلة بأنه يتعين تأمل خصائص النسق الاجتماعى ونسق الشخصية فى ضوء علاقة كل منهما بالآخر: هنا لا يشخص عضو المجتمع كفاعل ماهر، خلاق، وقادر على المراقبة التأملية لسلوكه

(وقادر من حيث المبدأ على فعل ذلك فى ضوء أى شئ قد يعتقد أنه يمكن أن يتعلمه من نظريات بارسونز!).

ولهذا فقد بسطت على نحو منظم رؤية بديلة، أكثر قابلية لأن تطـور بقـدر أكبر من التفصيل، وبشرط أن تكون خطوطها الرئيسية جلية واضحـة. فـى هـذه الرؤية البديلة، يتم إنتاج المجتمع من خلال الصياغة المهارية الفاعلة لأعضائه الذين يعتمدون على موارد وعلى ظروف ليسو على وعى بـها أو هـم لا يدركونـها إلا بصورة مشوشة. وثمة ثلاثة أبعاد لإنتاج التفاعل يمكن تمييزها: صياغـة المعنـى، والأخلاق، وعلاقات القوة. أما الوسائل التى يتم من خلالها إبراز هذه الأبعاد الثلاثـة إلى حيز الوجود فيمكن أن ننظر إليها أيضا باعتبارها شروطا لإعادة إنتاج البنـاء: إن فكرة ازدواجية البناء تعد ذات أهمية مركزية هنا ذلك أن البناء يظهر باعتبـاره شرطا ونتيجة لعملية إنتاج التفاعل فى نفس الوقت. هذا و"تتكون " كافة التنظيمات أو الجماعات من أنساق من التفاعل يمكن تحليلها فى ضوء خصائصها البنائية. ولكـن وجودها كأنساق يتوقف على وجود أنماط للصياغة البنائية، التـى تعيـد إنتاجـها. ويجب أن نؤكد على أن عملية إعادة إنتاج الهيمنة تعبر عن التباين فى أشكال المعنى والأخلاق "ذات الأهمية" فى التفاعل. وهكذا نربط هذه الأنماط بانقسام المصالح التى تعمل على توجيه النضال حول التفسـيرات المتباينـة لأطـر المعنـى والمعـايير الأخلاقية.

ولقد اقترحت مسبقا أنه قد يكون من المفيد تحليـل عمليـة إنتـاج التفـاعل باعتباره "ذا معنى" على أنه يعتمد على "المعرفة المتبادلة" التى يلجأ إليها المشاركون باعتبارها مخططات تفسيرية لكى يستطيعوا أن يفهموا ما يقوله أو يفعله كل منـهم. هذه المعرفة المتبادلة غير قابلة للتصحيح بالنسبة للملاحظ السوسـيولوجى، الـذى يتعين عليه أن يعتمد عليها،كما يفعل عامة الفاعلين، لكى يولد توصيفات لسلوكياتهم. وبقدر ما ينظر إلى هذه "المعرفة" باعتبارها "فهما بدهيـا عامـا" أى كسلسـة مـن المعتقدات الواقعية، تكون من حيث المبدأ قابلة للتأكيد من جانب الفـاعلين أو فـى ضوء التحليل العلمى الاجتماعى.

ولقد ذهبت القول إلى بأن بعض جوانب فلسفة العلوم الطبيعية ذات أهمية فى توضيح الوضع المنطقى للإعدادات المعرفية التى تقول بها العلوم الاجتماعية. ولكن أهميتها تكون قاصرة ومحدودة بسبب ملامح ليس لها نظـير مباشـر فـى العلـوم

الطبيعية. وعلى أيه حال، فإن مثل هذه التطورات ذاتها يجب أن تخضع للتمحيص النقدى. ويشترك استخدام كون لمصطلح "النموذج الإرشادى" فى عناصر مهمة مع رؤى أخرى للفكرة التى أطلقت عليها "أطر المعنى"، غير أن تطبيق كون لها على تاريخ العلم يثير صعوبات مشابهة لتلك التى تثيرها الرؤى الأخرى. وهكذا يبالغ كون فى قدر الوحدة الداخلية "للنماذج الإرشادية" كما يفعل وينش بفكرة "أشكال الحياة"، وبناء عليه فإنه لا يعترف بأن مشكلة توسيط الأطر المختلفة للمعنى يجب أن تعامل باعتبارها **نقطة انطلاق** التحليل. وعندما تتوحد هذه الفكرة مع الإصرار على التفرقة بين المعنى والإحالة، فإن هذا يسمح لنا بأن نفهم دلالة التعرف التأويلى على أصالة أطر المعنى دون الانزلاق إلى نزعة نسبية تستبعد إمكانية أى تقويم رشيد لهذه الأطر. إن توسيط النماذج أو المخططات النظرية المتنافرة تنافرا كبيرا فى العلم مسألة تأويليه مثل تلك المتضمنة فى الصلات بين الأنماط الأخرى لأطر المعنى.

وعلى خلاف العلوم الطبيعية، يتعامل علم الاجتماع مع عالم مفسر مسبقا، حيث يكون خلق أطر المعنى وإعادة إنتاجها الشرط اللازم للموضوع الذى يسعى لتحليله، أو على وجه التحديد، السلوك الاجتماعى الإنسانى. ونكرر، أن هذا ما يفسر الازدواجية التأويلية فى العلوم الاجتماعية التى تفرض صعوبة خاصة، تلك التى أطلق عليها شوتز – سيرا على هدى فيبر "مسلمة الملاءمة". ولقد أوضحت أن صياغة شوتز لهذه المسلمة تستند إلى الأطروحة القائلة بأن المفاهيم الفنية فى العلم الاجتماعى يجب أن تكون قابلة لأن تختزل بطريقة ما إلى أفكار دارجة عن الأفعال اليومية، وهى أطروحة ليست مقبولة. بل إنها فى الواقع يجب أن تقلب رأسا على عقب. فعوضا عن أن تكون مفاهيم علم الاجتماع قابلة لأن تمتص فى ضوء المفاهيم الدارجة، فإن واقع الحال هو أن الباحث الاجتماعى القائم بالملاحظة يجب أن يكون قادرا أولا على أن يفهم هذه المفاهيم الدارجة، أى أن ينفذ تأويليا إلى شكل الحياة التى يأمل فى تحليل ملامحها أو تفسيرها.

إن العلاقة بين المصطلحات الفنية والمفاهيم الدارجة فى العلوم الاجتماعية علاقة متغايرة. فكما يتبنى علماء الاجتماع مصطلحات الحياة اليومية: "المعنى"، "الدافع"، "القوة"، الخ، ويستخدمونها بمعنى متخصص، فكذلك الأمر تماما بالنسبة لعامة الفاعلين الذين يميلون إلى تبنى نظريات ومفاهيم العلوم الاجتماعية وأن

يضمنوها كعناصر أساسية لتبرير سلوكهم. ولا يعترف علم الاجتماع الأصولى (الكلاسيكى) بدلالة هذه الظاهرة إلا بصورة هامشية فقط، حيث تتخذ هيئة النبوءة "الذاتية التحقق"، أو النبوءة "التى تكذب نفسها بنفسها"، والتى تعتبر مجرد مصدر للمنغصات التى تقف عائقا فى طريق التنبؤ الدقيق. وعلى الرغم من أن التعميمات السببية فى العلوم الاجتماعية قد تماثل فى بعض جوانبها قوانين العلوم الطبيعية، فإنها تتميز بصفة أساسية عن الأخيرة بسبب اعتمادها على تحالفات معاد إنتاجها للآثار غير المقصودة. وبقدر ما ينظر إليها كتعميمات، وتفهم بوصفها كذلك من قبل أولئك الذين تنطبق على سلوكهم، بقدر ما يتغير شكلها. ويعيدنا هذا مرة أخرى إلى قضية الانعكاسية ذات الأهمية المركزية فى هذه الدراسة. وتتسم علاقة العلم الاجتماعى بموضوعه بالتوتر – بوصفه أداة محتملة لتوسيع نطاق **الذاتية الرشيدة للفعل**، وعلى قدم المساواة بوصفه أداة **محتملة للهيمنة.**

وفى الختام، أعرض بصورة مختصرة لبعض "القواعد الجديدة للمنهج فى علم الاجتماع" هذه العبارة الأخيرة ذات مغزى تهكمى.فلست أدعى أن الفروضالتالية هى بمثابة "قواعد" بالمعنى الذى يشيع استخدامه فى العلوم الاجتماعية. وإنما هى مجرد صياغات أولية لبعض قضايا الدراسة ككل، وهى مصممة خصيصا لتوضح بجلاء اختلافها عن البيان (المانيفستو) السوسيولوجى الشهير الذى أطلقه دوركايم منذ قرن من الزمان. ولا تشكل هذه الرؤية فى ذاتها وبمفردها "برنامجا" للبحث السوسيولوجى، وإن كنت أعتبرها جزءا لا يتجزأ من هذا البرنامج. ويسير التقسيم الفرعى على النحو التالى تقريبا: يتناول الجزء **أولا**، "موضوع علم الاجتماع": أى إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع، أما الجزء **ثانيا**، فيختص بحدود الفعل، والأنماط التى يمكن من خلالها دراسة عمليتى الإنتاج وإعادة الإنتاج. فى حين يتناول الجزء **ثالثا**، الأساليب التى يتم من خلالها " ملاحظة " الحياة الاجتماعية وتوصيف الأنشطة الاجتماعية. أما الجزء **رابعا**، فيتعامل مع صياغة المفاهيم فى داخل أطر المعنى فى العلوم الاجتماعية باعتبارها ما وراء اللغات.

أولا:

1 **لا يهتم علم الاجتماع بعالم من الأشياء المعطاة مسبقا، بل بعالم تشكله أو تنتجه المشاركة النشطة للذوات.** فالبشر يغيرون الطبيعة اجتماعيا ومن ثم يغيرون أنفسهم من خلال "إضفاء الطابع الإنسانى" عليها. ولكنهم بالطبع، لا

ينتجون العالم الطبيعى الذى يتشكل كعالم من الموضوعات مستقلا عن وجودهم. وإذا ما خلقوا تاريخا فى إطار عملية تغييرهم لهذا العالم، ومن ثم حياة فى التاريخ، فإنهم يفعلون ذلك لأن عمليتا إنتاج المجتمع وإعادة إنتاجه ليستا "مبرمجتين بيولوجيا" كما هو الحال عند الحيوانات الأدنى مرتبة. (فالنظريات التى يضعها البشر قد تؤثر فى الطبيعة عبر تطبيقاتها التكنولوجية، ولكنها لا تستطيع أن تشكل ملامح للعالم الطبيعى كما هو الحال فى العالم الاجتماعى).

2 **ومن ثم، فإن إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ينبغى أن يعالجا بوصفهما أداء مهاريا من قبل أعضاءه**، وليس كمجرد سلسلة من العمليات الألية. وليس معنى التأكيد على ذلك، القول بأن الفاعلين على وعى تام بهذه المهارات، أو بكيفية استخدامها، أو أن أشكال الحياة الاجتماعية يمكن أن تفهم فهما ملائما بوصفها الثمار المقصودة للفعل.

ثانيا:

1 **إن مجال الفعل الإنسانى محدود بحدود معينة. فالبشر يخلقون المجتمع، ولكنهم يفعلون ذلك باعتبارهم فاعلين مشروطين تاريخيا و لا يفعلونه فى ظل ظروف من اختيارهم.** ومع ذلك فهناك هامش غير ثابت من السلوك الذى يمكن أن يحلل كفعل قصدى، والسلوك الذى ينبغى أن يحلل ناموسيا ومنطقيا كمجموعة من " الأحداث ". وبالنظر إلى علم الاجتماع، فإن المهمة الأساسية للتحليل الناموسى والمنطقى تكمن فى التوصل إلى تفسير للخصائص البنائية للنسق الاجتماعى.

2 **ينبغى ألا يصاغ البناء مفاهيميا وكأنه يفرض حدودا على الفعل الإنسانى وحسب**، وإنما كعنصر ييسر تحقيق هذا الفعل. وهذا ما أسميته **ازدواجية البناء**. فالبناء يمكن دائما أن يفحص فى ضوء عملية **صياغته البنائية** أساسا. والبحث فى عملية الصياغة البنائية للمارسات الاجتماعية هى أن نسعى لشرح كيف تصاغ البنية من خلال الفعل وبالتالى كيف تصاغ الأفعال بدورها بنائيا.

3 **تنطوى عمليات الصياغة البنائية على تفاعل بين المعانى والمعايير والقوة.** هذه المفاهيم الثلاثة تعد مرادفة تحليليا للمصطلحات "الأولية" فى العلم الاجتماعى، **وهى متضمنة منطقيا فى كل من فكرة الفعل القصدى وفكرة**

البناء. وكل نظام معرفى وأخلاقى هو فى ذات الوقت نسق للقوة يتضمن "أفقا للمشروعية".

ثالثا:

1 **لا يمكن للملاحظ السوسيولوجى أن يستحضر الحياة الاجتماعية كظاهرة تحت الملاحظة بمعزل عن الاعتماد على معرفته بها كمصدر يتم من خلاله تأسيسها كموضوع للبحث.** وفى هذا المقام، فإن وضع الملاحظ لا يختلف عن وضع أى عضو آخر فى المجتمع، و"المعرفة المتبادلة" ليست سلسلة من البنود القابلة للتصحيح، ولكنها تمثل المخططات التفسيرية التى يستخدمها كل من علماء الاجتماع وعوام الفاعلين، ويجب أن يستخدموها "لكى يفهموا" النشاط الاجتماعى، أى لكى يولدوا توصيفا له "متعارفا عليه".

2 **إن الاستغراق فى شكل من الحياة هو الشرط الضرورى والوسيلة الوحيدة التى يمكن من خلالها للملاحظ أن يولد مثل هذا التوصيف.** ومع ذلك فإن "الاستغراق" هنا بالنسبة للعلاقة بثقافة غريبة لا يعنى أن يصبح الملاحظ "عضوا كامل العضوية" فى المجتمع ولا يمكن أن يعنى ذلك. " فأن نعرف "شكلا" غريبا من الحياة هو أن نعرف كيف نجد طريقنا حوله وأن نكون قادرين على المشاركة فيه كمجموعة من الممارسات. ولكن هذا يعد بالنسبة للملاحظ السوسيولوجى نمطا لتوليد التوصيفات التى يجب أن تتوسط، أى تتحول إلى فئات للحوار العلمى الاجتماعى.

رابعا:

1 **وهكذا تخضع المفاهيم السوسيولوجية لإزدواجية تأويلية:**

(أ) أى مخطط نظرى فى العلوم الطبيعية أو الاجتماعية يعد بمعنى من المعانى شكلا من أشكال الحياة ذاتها، يجب أن تخضع مفاهيمه باعتبارها نمطا للنشاط العملى الذى يولد أشكالا محددة من التوصيفات. وواقع أن هذه بالفعل مهمة تأويلية، يبدو واضحا فى فلسفة العلم عند كون وغيره.

(ب) إلا أن علم الاجتماع، يتعامل مع عالم تمت صياغته مسبقا فى داخل أطر المعنى بواسطة الفاعلين الاجتماعيين أنفسهم، وهو يعيد تفسير هذه الأطر داخل مخططاته النظرية، متوسطا بين اللغتين الدارجة والفنية. هذه الازدواجية التأويلية تتسم بدرجة بالغة التعقيد، حيث أن الرابطة ليست مجرد طريق ذا

اتجاه واحد، فثم "امتصاص" متواصل للمفاهيم المصاغة فى علـــم الاجتمـــاع، حيث يستولى عليها أولئك اللذين صكت هذه المفاهيم أصلا لكى تحلل سلوكهم، ومن هنا فإنها تميل إلى أن تصبح سمات غير قابلة للفصم عن هـــذا الســلوك (ومن ثم يحتمل أن يتشكل استخدامها الأصلى فى إطار المصطلحـــات الفنيــة للعلم الاجتماعى).

2 **باختصار، فإن المهام الأساسية للتحليل السوسيولوجى هى كالآتى:**

(أ) التحليل التأويلى والتوسط بين أشكال الحياة المختلفة داخل مـــا وراء اللغـــات الوصفية للعلم الاجتماعى.

(ب) تحليل عمليتى إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع باعتبارها الثمرة التى يحققها الفعل الانسانى.

قـــائمة بأهـــم المصطلحات الــــواردة
فى الكتاب مترجمة إلى العربيـة

Actor	الفاعل
Adequacy	ملاءمة، كفاءة
Adequate	ملائم، كفء
Agency, Action	فعل
Analogy	المماثلة
Analysis	تحليل
Asymmetries of Power	أشكال التفاوت فى القوة
Causal Conditions	الشروط السببية
Cause	علة
Characterization	وصف، تشخيص
Classification	تصنيف
Collectivity	جماعة، كيان جمعى
Common sense	الفهم البدهى
Communication	الاتصال
Communicative intents	المقاصد الاتصالية
Concept	مفهوم
Conduct	سلوك، فعل
Contradiction	تناقض
Convention	اصطلاح – اتفاق – إجماع
Conventionalism	نزعة تقليدية متطرفة
Correspondence	(نظرية) التناظر
Cosmology	علم الكون، تفسير الكون
Deduction	استدلال
Description	وصف
Displacement of concepts	استبدال المفاهيم
Domination	الهيمنة
Double Hermeneutic	ازدواجية التأويل / التفسير

Duality of Structure	ازدواجية البناء
Duality of Structure	ازدواجية البناء
Empiricism	النزعة الإمبيريقية
Epoché	العزل أو الاستبعاد (المنهجى)
Everyday Life	الحياة اليومية
Falsification	التكذيب
Forms of Life	أشكال الحياة (وينش)
Frames of Meaning	أطر المعنى
Function	وظيفة
Functionalism	الوظيفيه
Game Theory	نظرية المباراة
Geisteswissenschaften	العلوم الإنسانية
Hermeneutic Analysis	التحليل التأويلى / التفسيرى
Hermeneutic Recognition	التعرف التأويلى
Homeostatic system	نسق توازنى
Hypothesis	افتراض
Ideation	تصور
Incommensurability	عدم القابلية للقياس الموحد
Induction	استقراء
Institutional Structures	البنى المؤسسية
Institutionalization	التأسيس النظامى
Interaction	التفاعل
Interest	مصلحة
Interpretative scheme	المخطط التفسيرى
Intersubjectivity	الاتصال بين الذوات
Interview	مقابلة
Judgmental Relativism	النزعة النسبية التقديرية
Language- games	المباريات اللغوية

Law of the Excluded Middle	قانون الوسط المستبعد
Lay Actors	عامة الفاعلين
Lay Concepts	المفاهيم الدارجة
Legitimation	المشروعية
Metalanguage	ما وراء اللغة، الميتالغة
Monitoring	المراقبة
Morality	الأخلاق
Motivation	الدافعية
Natural Language	اللغة الطبيعية (الدارجة)
Norm	المعيار
Objectification	إضفاء الموضوعية
Observation	ملاحظة
Order	نظام
Paradigm	النموذج الإرشادى
Participant observation	الملاحظة بالمشاركة
Positive philosophy	الفلسفة الوضعية
Postulate of Adequacy	مسلمة الملاءمة
Power	القوة
Practical Reasoning	الاستدلال العملى
Praxis	ممارسة
Prediction	تنبؤ
Production	إنتاج
Project	تصور
Questionnaire	استبيان
Rational	رشيد
Rational Autonomy of Action	الذاتيةالرشيدة للفعل
Rationality	الرشد
Rationalization	ترشيد

Reason	سبب
Reference	الإحالة
Reflexivity	الانعكاسية
Relativism	نزعة النسبية
Reproduction	إعادة إنتاج
Rituals	شعائر
Rule	قاعدة
Rule following	اتباع القواعد
Self- fulfilling prophecy	النبوءة ذاتية التحقق
Self- negating prophecy	النبوءة التى تكذب نفسها بنفسها
Sense	المعنى
Sense- data	البيانات الحسية (المدركة بالحواس)
Sensory observations	الملاحظات الحسية
Signification	المعنى، الدلالة
Social Analysis	التحليل الاجتماعى
Social Determinism	الحتمية الاجتماعية
Solidarity	التضامن
Sorcery	شعوذة، سحر
Structuralism	البنيوية
Structuration	الصياغة البنائية
Structure	البناء
Struggle	صراع
Subject	الذات
Subjectivism	النزعة الذاتية
Technical Language	اللغة الفنية
Theorem	مبدأ نظرى
Verstehen	الفهم

المـــــراجـــــع

مقدمة الطبعة الثانية

(1) Giddens. Anthony, The Constitution of Society, Cambridge 1984.

(2) Mouzelis Nicos, Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders, London, 1991; Harbers, Hans, and de vries, Gerard, Empirical Consequences of the double hermenutic, Social Epistomology, vol.6, 1992.

(3) Mouzelis, Back to sociological Theory, pp. 27-8.

(4) Ibid., p.35.

(5) cf. Giddens, The Consequences of Modernity, Cambridge, 1990.

(6) Mouzelis, Back to sociological Theory, pp. 32-4.

(7) Giddens, The Consequences of Modernity.

(8) Knorr- Cetina. Karen, Social and Scientific Method or What do We Make of the Distinction Between Natural and Social Sciences? Philosophy of the Social Sciences vol. 2 1981.

(9) Harbers and de vries, Empirical consequences of the double Hermeneutic, p.4.

(10) Ibid. p.11.

(11) Lynch. william T. What Does the Double Hermeneutic Explain/ Justify? Social Epistemology Vol.6 1992.

(12) Ibid. p.16.

(13) Ibid. p.38.

الفصل الأول: بعض مدارس النظرية الاجتماعية والفلسفية

(1) Der Sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt

ظهر مؤلف شوتز فى ألمانيا عام ١٩٣٢، وترجم إلى الإنجليزية بعنوان "فينومينولوجيا العالم الاجتماعى"، وقد نشر لأول مرة بالإنجليزية عام ١٩٦٧.

The Phenomenology of the Social World. (London. 1972).

(2) Ryle. Gillbert, Phenomenology Collected Papers , Vol. 1, London, 1971, p. 176.

وانظر أيضا المثال التالي:

Phenomenology versus the Concept of Mind Oxford, 1976,

وقارن

Wittgenstein, Zettle, 401-2.

(3) Sartre Jean Paul L etre et le neant, Paris 1950, p. 47.

(4) Schutz Alfred On Multiple Realities Collected Papers vol. 2, The Hague 1967, p.229.

(5) Schutz, Phenomenology of the Social World, p.8

(6) Ibid. pp. 92-3.

(7) Schutz, Reflections on the Problem of Relevance, New Haven, 1970. pp. 33ff.

(8) Ibid p. 120.

يهتم تفكرينا اليومى بقدر أقل بهذه القضية ونقيضها "حقيقى – زائف" من اهتمامه بالتحول التدريجى "محتمل – غير محتمل".. وإلى هذا الحد، وإلى هذا الحد فقط، يستند مبدأ النفعية إلى أساس رصين لا يقبل الجدل. فهو يعد بمثابة وصف لأسلوب التفكير اليومى، ولكنه لا يعتبر نظرية معرفية.

(9) "The Problem of Rationality in the Social World" ,Collected Papers, vol.2, pp.76-7.

(10) "Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action", Collected, Papers, vol. 1, pp. 36 F.

(11) Phenomenology of the Social World. p. 220

(12) "Common – sense and Scientific Interpretation of Human Action", p. 44.

(13) Ibid., pp. 9 and 37.

(14) Ibid., pp. 99, 134, 12 and 208.

(15) Phenomenology of the Social world, p.97.

(16) Ibid., p 91.

(17) Ibid., p 93.

(18) مثل أعمال مور Moore وأتباع راسل Russel. وأعمال فيتجنشتين المبكرة

CF. Ayer. A,L,J., et al., The Revolution is Philosophy, London, 1956.

(19) Garfinkel, Harold, Studies in Ethnomethodology, New Jerssey, 1967. p.ix.

(20) "The Rational Properties of Scientific Common Sense Activities", reprinted in the above work. Cf. Elliot, Henry C., ' Similarities and Differences between Science and Common Sense', in Turner, Roy, Ethnomethodology. London, 1974.

(21) Studies in Ethnomethodology , p.272.

(22) Ibid., p.1.

(23) Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations, Oxford, 1972, p. 146.

(24) Bar- Hillel. Yehoshva. 'Indexical Expressions', in Aspects of Language, jerusalem,. 1970. p.76.

(25) Studies in Ethnomethodology, p. 8.

(26) . Garfinkel, Harolld, and Sacks, Harvey, On Formal Structures of Practical Actions, in Mckimmey, John C., and Tiryakian, Edward A., Theoretical Sociology, Perspectives and Developments, New York, 1970.

(27) Ibid., p. 348.
(28) Searle. John R, Speech Acts. Cambridge, 1969, p.16.
(29) Studies in Ethnomethodology, p. viii.
(30) Garfinkel. Harold. Studies of the Routine Grounds of Everyday Activit-ies, in Sudnow, David, Studies in Social Interaction, New York, 1972 p.2.
(31) Studies in Ethnomethodology. p.280.
(32) Cicourel. Aaron V., Cognitives Sociology, London, 1973, p. 124.
(33) "On Formal Structures of Practical Actions", pp. 338-9.
(34) Mates B. 'On the Verification of Statements About Ordinary Language' in Lays. Colin, Philosophy and Linguistics, London, 1971, p.128.
(35) Louch, A. E., Explanation and Human Action, Oxford, 1966. p. 175.
(36) Ibid., p. 160.
(37) الاقتباسات فى هذه الفقرة وما بعدها من:
Winch, Peter, The Idea of a Social Science, London, 1958,pp. 52,-88 and 123.
(38) In Particular, "Understanding a Primitive Society' American philoso-phical Quarterly. Vol.1,1964.
(39) Wittgenstein. Ludwin. Remarks on the Foundations of Mathematics. Oxford, 1956. Part 2, 77.
(40) "Understanding a Primitive Society", p, 322.
(41) MacIntyre. Alasdair, 'The Idea of a Social Science', Aristotelian Society Supllement, Vol. 41, 1967.
(42) The Idea of a Social Science P. 40; Wittgenstein, The Blue and Brown Books, Oxford, 1972, pp. 14 ff.
(43) Cf. Wittgenstein, Philosophical Investigations. Oxford, 1968, 198ff.
(44) Schutz "Common Sense and Scienfic Interpretation of Human Action", p.56.
(45) Gadamer. Hans- Georg, Kleine Schriften, Vol. 1, Tubingen, 1967, p. 109, see also his introduction to the compendious Das Problem der Sprache. Munich, 1967.
(46) Abel. Theodore, "The Operation Called Verstehen", American Journal of sociology, Vol. 54, 1948, p. 218.
(47) Gadamer. Wahrheit and Methode, Tubingen, 1960, pp. 275 ff.
(48) Heidegger. Martin, Being and Time. Oxford. 1967.
(49) Gadamer, Wahrheit and Methode p. 362.
(50) Idid., p. 451.
(51) Idi., p. 419.

(52) Apel. Karl-Otto, Anlytical Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften, Dorderecht, 1967, p. 39.
(53) Wellmer. Aibercht, Critical Theory of Society, New York, 1972, p. 30.
(54) Knowledge and Human Intersts, London, 1972, p. 214.
(55) Ricoeur. Paul, Freud and Philosophy, New Haven, 1970, p. 3.
(56) Gadamer, wahrheit and Methode, p. 465.
(57) "Toward a Theory of Commuuiciative Competence", in Dreitzel Hans Peter, Recent Sociology. No. 2, New York, 1(&), p. 138.
(58) "A Postscript to, Knowledge and Human Intersts", Philosophy of the Social Scinces, Vol. 3,1973 ,1973, p. 166.
(59) Legitimation Crisis, Boston, 1975, p. 13.
(60) Theory and Practice, London, 1971, pp. 28 ff.

الفصل الثاني: الفعل وتوصيف الفعل ومقاصد الاتصال

(1) Peters, R.S., The Concept of Motivation, London 1958, PP. 12-13.
(2) See Danto, Arthur, Analytical Philosophy of Action, Cambridge, 1973, pp28 ff.
(3) Austin. J.L., "Three Ways of Spilling Ink", The Philosophical Review, vol 75. 1966.
(4) Toulmin, Stephen, "Reasons and Causes", in Borger, Robert, and Cioffi, Frank, Explanation in the Behavioural Sciences, Cambridge, 1970, p.12.
(5) Davidson, Donald, "Agency", in Binkley, Robert, et al., Agent, Action, and Reason, Oxford, 1971.
(6) عند الحديث عن إنتاج المجتمع فإنني لا أسير على هدى تورين الذى استخدم نفس التعبير على الرغم من إنه يستخدمه فى إطار علاقته بما يطلق عليه الذات التاريخية "Sujet historique" 0
Touraine, Alain. Production de La Société, Paris, 1973.
(7) انظر على سبيل المثال:
Shwayder, D.S., The Stratification of Behaviour, London, 1965, p. 134; also the same author's " Topics on the Backgrounds of Action", Inquiry, vol, 13, 1970.
(8) Anscombe, G.E.M., Intention, Oxford, 1963. pp.. 12ff.
(9) Cf. Harré, R., and secord, P, F., The Explanation of Social Behaviour, Oxford, 1972, pp. 159ff.
(10) اتفق فى هذا المقام مع دانتو Danto حيث يقول "قد يفعل المرء شيئًا ما لأنه ينوى أن يفعله، دون أن يترتب على ذلك أنه يريد أن يفعله إلا إذا عدلنا من كلمة " تريد" want " يريد "لكى نجعلها فى النهاية تعنى ما تعنيه كلمة النيه.
(11) Grice, H. P., 'Meaning', Philosophical Review, vol. 66, 1957, p. 385.

(12) Grice, ' Uttere's Meaning and Intentions', Philosophical Review, vol. 78, 1969.
(13) Schiffer, Stephen R., Meaning, Oxford, 1972, pp. 30-42.
(14) Ibid., pp. 1-5 and passim.
(15) Lewis, David K., Convention, Cambridge (Mass) 1969.

الفصل الثالث: إنتاج الحياة الاجتماعية وإعادة إنتاجها

(1) Giddens, Anthony, The "Individual" in Writings of Emile Durkhim', Archives Européennes de Socioligie. Vol. 12, 1971.
(2) Mchugh, Peter, et al., On the Beginning of Social Enquiry, pp. 25 and 27 (my italics).
(3) The Structure of Social Action, New York, 1949.
(4) The Social System, London, 19, p.81.
(5) سقطت الإشارة للمرجع رقم (5) في الأصل الإنجليزى للكتاب (المترجم) .
(6) اعتقد أن هذه الملاحظة تنطبق أيضا على التحليل الذى طوره بيتر برجر وتوماس لوكمان الذى يعد فى رأيى فشلا زريعا لمحاولته لإصلاح ذات البين بين نظرية الفعل ونظرية التحليل النظامى.
Berger, Peter L., and Luckman. Thomas, The Social Construction of Reality. London. 1967.
(7) انظر :
Giddens. 'Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology, American Journal of Sociology, vol. 82, 1976.
(8) Giddens, ' The Indiviual and the Writings of Emmile Durkheim'.
(9) See the Introduction to Giddens, Emile Durkheim: Selected Writings, Cambridge. 1972. pp. 38-48.
(10) ملاحظة بارسونز الهامشية في ترجمته لمؤلف ماكس فيبر نظرية التنظيم الاجتماعى والاقتصادى.
Weber, Max, The Theory of Social and Econamic Organization. London. 1964. p 124 Cf. The Social System, p. 36.
حيث يميز بارسونز بين بعدين لمشكلة النظام الهوبزية ومشكلة النظام فى الانساق الرمزية التى تجعل من الاتصال أمرا ممكنا.
(11) The German Ideology, Moscow, 1968, p.42.
(12) Ibid., p. 32.
(13) Merleau- Ponty, Maurice, In Praise of Philosophy, Evanston, 1963. p. 54.
(14) على سبيل المثال جوفمان حول التوريات والألغاز والنكات.. الخ. حيث يبدو التلاعب بالكلمات وكأنه يحتفى بقوة الإطار لكى يستبعد كافة القراءات عد واحدة، أكثر من نفيه

لأساليب عمل القوة.

Goffiman. Erving, Frame Analysis, New York, 1974, p. 443.

(15) Ziff, Paul, ' Natural and Formal Languages', in Hook Sidney, Language and Philosophy, New York, 1969, see also the same author's Semantic Analysis, Ithaca, 1960.

(16) Polanyi, Michael. Personal Knowledge, London, 1958.

(17) استعير هذا المثال أيضا من زيف:

'What is Said', in Davidson, Donald, and Harman, Gilbert, Semantics of Natural Language, Dordrecht. 1972.

(18) Wright. Georg Henrik von, Norm and Action, London 1963.

(19) L?with. Karl, From Hegel to Nietzsche, London, 1964. p.321.

(20) Grundrisse, p. 265.

(21) Weber. Max, Economy and Society, New York, vol. 1, p. 224.

(22) Cf. Giddens, " Power" in the Recent Writings of Talcott Parsons, Sociology, vol. 2, 1968.

(23) Lefebvre, Henri, Everyday Life in the Modern World, London, 1971.

(24) Evans- Pritchard, E.E., Witchcraft,Oracles and Magic among the Azande, Oxford, 1950.

(25) Ricoeur. Paul. Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text, Social Research, vol. 38, 1971, p. 530.

(26) Lévi-Strauss. Claude. Réponses ? Quelques Question Esprit, vol. 31, 1963. p.633.

اتفق إتفاقا كاملا مع م. ريكور M. Ricoeur عندما يعرف – دون شك لينتقده – موقفي بأنه "كانطيه بدون الذات المتحولة". هذا العيب يدفعه لأن يكون لديه بعض التحفظات، في حين أنه ليس هناك ما يمنعني من قبول صياغته.

(27) Capitalism and Modern Social Theory, Cambride, 1971, pp. 65ff and passim.

الفصل الرابع: شكل التبريرات السببية

(1) Durkeim, Emile, Suicide, London, 1952, p. 44.

يشير ماكينتير Macintyre إلى أن هذا التعريف يجعل من أسباب الفاعلين عوامل غير ذات أهمية في تفسير الانتحار0 فدوركايم يستبعد الاختلافات بين فعل س بقصد حدوث ص، وفعل س مع العلم الأكيد بأن ص سوف تحدث. هذه الحالة الأخيرة لا تميز الحالات التى تطبق فيها المعرفة باعتبارها وسيلة لغاية. انظر صياغتي للأفعال القصدية فيما سبق

MacIntyre, "The Idea of Socical Science" PP. 82 ff

(2) Feigl , Hrebert, 'The "Orthodox" View of Theories: Some Remarks in Defence

as well as Critique' , in Radner. M, and Winokur, S., Minnesota Sudies in the Philoso- phy of Science, Vol 4 , Minneaplis, 1970.

(3) Poper. Karl R., 'Two faces of common sense' , in Objective Knowledge, Oxford , 1972, pp. 60-3, Quine. W. V., word and Object, Cambridge (mass.), 1964, 'Grades of Thoreticity' , in Foster. Lawrence, and Swanson. J. W., Experience and Theory, London. 1970.

Bachelard وربما كان أكثرها ارتباطا بالموضوع من بين أعمـــال بشـــلار Le nouval esprit (106) scientique, Paris, 1946, Le rrationalisme applique, Paris, 1949. Canguilhem, G.. Etudes D'historie et de Philosophie des Sciences , Paris, 1968

يصف باشلار الملاحظة العلمية بأنها دائما إشكالية.. أنظر

(Le nouvel esprit scientifique . p. 12.)

(5) Kuhn. Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970. 'Reflections on my critics', in Lakatos. Imre, and Musgrave, Ilan, Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970, 'Second Thoughts on Paradigms', in Suppe. Frederick, The Structure of Scientific Theories, Urbana, 1974 ; Lakatos. Imre, 'Criticsim and the Methodology of Scientific Research Pogrammes' , proceedings of the Aristotelian Society, Vol. 69 . 1968 ; 'Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes' . in Lakatos and Musgrave, Criticism and the Growth of Knowledge ; History of science and its Rational Reconstructions . in Buck . R.. and Cohen , Robert Boston Studies in the Philosophy of Science , Vol 8 . Drordecht . 1971 (see also Kuhn . Notes on Lakatos , in the same sourcce) ; 'Popper on Demarcation and Induction' , in Schilpp, Paul A., The Philosophy of Karl Poper . Lasalle , 1974 ; Feyerabend , Paul , Problems of Empricism . in Colodny. R., Beyond the Edge of Certiainty , Englewood Cliffs , 1965 ; 'Consolations for the Specialist' , in Lankatos and Musgrave , Criticism and the Growth of Growth of Knowledge ; Against Metgod , outilne of an anarchistic theory of knowledges ; in Radner and Winokur Minnesota Studies in the Philosophy of Science , Vol. 4 , Against Method, London , 1975.

(6) Adrno. Theodore , Der Postitivismusstreit in der Deutschen Soziologie, Neuwied . 1969

(7) Merton , R. K., Social Throry and Social Structur , New York 1957.

(8) The Structure of Scientific Revolutions , p. viii.

(9) Popper , Conjectures and Refutations , London , 1972 , pp. 34-6.

(10) Poper's Objective Knowlede" Inquiry , Vol. L7 , 1974 , PP. 994-500.

مثال ذكره فيرإياند ينبغي أن نستدعي هنا أطروحة ديوم Duhem القائلة بأن العلم لا يختبر أبـــدا

فروض معزولة. ولكنه يختبر فقط مجموعات من الفروض Duhem , Pierre , To Save the Phenomena

Chicago , 1969.

(11) Lakatos, Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes. pp. 180 ff.

(12) فى تعقيبات لاحقة يوضح كون أو هو يعدل موقفه السابق فى هذا المجال كما هى الحال فى عديد من الحالات الهامة. انظر على سبيل المثال :

"Reflections on My Critics" .

وعلى وجه الخصوص

"Second Thoughts on Paradigms".

حول هذه النقطة، مع ذلك، كما هى الحال بخصوص التماسك الداخلى للنموذج الإرشادى يبدو موقف كون اللاحق أكثر تبريرا وقبولا، مقارنة بموقفة الأول (انظر الملاحظة رقم 12 أعلاه). انظر مع ذلك،

(14) Davidson , Donald , 'In Defence of Convention T' in Leblanc , Hugues , Truth , Syntax and Modality , Amsterdam 1973.

بالطبع فإن ملاحظاتى حول هذه النقطة تنحى جانبا سلسلة من المشكلات الأساسية المتعلقة بصياغة معالجة ملائمة لفكرة الحقيقة والإحالة. وقد تناولت هذه المشكلات بصورة أكثر مباشرة فى مناقشتى للوضيعة فى مؤلفى.

Studies in Social and Political Theory , London 1982.

(15) هذه النقطة مصاغة جيدا من جانب وينش "لم يحدث مطلقا بالطبع اننى قد أنكرت أن السحرية عند الزاند تنطوى على استعطاف ما يمكن أن نفهمه بوصفه معايير للعقلانية. مثل الممارسات هذه الاستعطافات تنطوى أيضا على سلوك يمكن لنا أن نحدده على أنه "إدراك للتناقض". ومع ذلك، فإن ما كنت أحث عليه هو أننا يجب أن نكون حذرين فى كيفية تحديدنا للتناقض، الذى قد لا يكون ما قد يبدو على ما هو عليه إذا ما نظرنا إليه بمفاهيم ملية مسبقة.

Winch , "Comment" , in Borger and Cioffi , Explanation in the Behaviouraal Sciences.

(16) Winch , The Idea of a Socical Science , p. 89.

المشروع القومى للترجمة

١- اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨- مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو س. جودى	ت : محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١- مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى والأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥- الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء	مارتن برنال	ت: بإشراف أحمد عتمان
١٧- مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥- مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨- رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩- الموت والوجود	جيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤- الرواية العربية	روجر آلن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	بول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	آلن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩- الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	آن سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين باربر	ت : أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهوم	ت : على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	آلان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢-	السياسى العجوز	ت . س . إليوت	ت : فؤاد مجلى
٧٣-	نقد استجابة القارئ	چين . ب . توميكنز	ت : حسن ناظم وعلى حاكم
٧٤-	صلاح الدين والمماليك فى مصر	ل . ا . سيميونوڤا	ت : حسن بيومى
٧٥-	فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت : أحمد درويش
٧٦-	چاك لاكان وإغواء التحليل النفسى	مجموعة من الكتاب	ت : عبد المقصود عبد الكريم
٧٧-	تاريخ النقد الأدبى الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨-	العولمة : النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت : أحمد محمود ونورا أمين
٧٩-	شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكى	ت : سعيد الغانمى وناصر حلاوى
٨٠-	بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت : مكارم الغمرى
٨١-	الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن .	ت : محمد طارق الشرقاوى
٨٢-	مسرح ميجيل	ميجيل دى أونامونو	ت : محمود السيد على
٨٣-	مختارات	غوتفريد بن	ت : خالد المعالى
٨٤-	موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت : عبد الحميد شيحة
٨٥-	منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكى أقطاى	ت : عبد الرازق بركات
٨٦-	طول الليل	جمال مير صادقى	ت : أحمد فتحى يوسف شتا
٨٧-	نون والقلم	جلال آل أحمد	ت : ماجدة العنانى
٨٨-	الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٨٩-	الطريق الثالث	أنتونى جيدنز	ت : أحمد زايد ومحمد محيى الدين
٩٠-	وسم السيف	ميجل دى تربانس	ت : محمد إبراهيم مبروك
٩١-	المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت : محمد هناء عبد الفتاح
٩٢-	أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكى المعاصر	كارلوس ميجل	ت : نادية جمال الدين
٩٣-	محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت : عبد الوهاب علوب
٩٤-	الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت : فوزية العشماوى
٩٥-	مختارات من المسرح الإسبانى	أنطونيو بويرو باييخو	ت : سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦-	ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت : إدوار الخراط
٩٧-	هوية فرنسا مج ١	فرنان برودل	ت : بشير السباعى
٩٨-	الهم الإنسانى والابتزاز الصهيونى	نماذج ومقالات	ت : أشرف الصباغ
٩٩-	تاريخ السينما العالمية	ديڤيد روبنسون	ت : إبراهيم قنديل
١٠٠-	مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت : إبراهيم فتحى
١٠١-	النص الروائى (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت : رشيد بنحدو
١٠٢-	السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبى	ت : عز الدين الكتانى الإدريسى
١٠٣-	قبر ابن عربى يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت : محمد بنيس
١٠٤-	أوبرا ماهوجنى	برتولت بريشت	ت : عبد الغفار مكاوى
١٠٥-	مدخل إلى النص الجامع	چيرارچينيت	ت : عبد العزيز شبيل
١٠٦-	الأدب الأندلسى	د. ماريا خيسوس روبييرامتى	ت : د. أشرف على دعدور
١٠٧-	صورة الفدائى فى الشعر الأمريكى المعاصر	نخبة	ت : محمد عبد الله الجعيدى

١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى	مجموعة من النقاد	ت : محمود على مكى
١٠٩- حروب المياه	چون بولوك وعادل درويش	ت : هاشم أحمد محمد
١١٠- النساء فى العالم النامى	حسنة بيجوم	ت : منى قطان
١١١- المرأة والجريمة	فرانسيس هيندسون	ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢- الاحتجاج الهادئ	أرلين علوى ماكليود	ت : إكرام يوسف
١١٣- راية التمرد	سادى پلانت	ت : أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع	وول شوينكا	ت : نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده	فرچينيا وولف	ت : سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق)	سينثيا نلسون	ت : نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام	ليلى أحمد	ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر	بث بارون	ت : لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق	أميرة الأزهرى سنبل	ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط	ليلى أبو لغد	ت : نخبة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير فى كتابة المرأة العربية	فاطمة موسى	ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان	جوزيف فوجت	ت : منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية	نينل الكسندر وفنادولينا	ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب	چون جراى	ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى	سيدريك ثورپ ديڤى	ت : سمحه الخولى
١٢٦- فعل القراءة	ڤولفانج إيسر	ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧- إرهاب	صفاء فتحى	ت : بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن	سوزان باسنيت	ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الاسبانية المعاصرة	ماريا دولورس أسيس جاروته	ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية	أندريه جوندر فرانك	ت : شوقى جلال
١٣١- مصر القيمة (التاريخ الاجتماعى)	مجموعة من المؤلفين	ت : لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة	مايك فيذرستون	ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا	طارق على	ت : طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة	بارى ج. كيمب	ت : أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت	ت. س. إليوت	ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا	كينيث كونو	ت : سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية	چوزيف مارى مواريه	ت : كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف	إيڤلينا تارونى	ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار	هربرت ميسن	ت : أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية	مجموعة من المؤلفين	ت : نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل	أ. م. فورستر	ت : حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى	ديريك لايدار	ت : عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة	كارلو جولدونى	ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥– موت أرتيميو كروث	كارلوس فوينتس	ت : أحمد حسان
١٤٦– الورقة الحمراء	ميجيل دی لیبس	ت : علی عبدالرؤوف البمبی
١٤٧– خطبة الإدانة الطويلة	تانكريد دورست	ت : عبدالغفار مكاوی
١٤٨– القصة القصيرة (النظرية والتقنية)	إنريكی أندرسون إمبرت	ت : علی إبراهيم علی منوفی
١٤٩– النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس	عاطف فضول	ت : أسامة إسبر
١٥٠– التجربة الإغريقية	روبرت ج. ليتمان	ت : منيرة كروان
١٥١– هوية فرنسا مج ٢ ، ج١	فرنان برودل	ت : بشير السباعی
١٥٢– عدالة الهنود وقصص أخرى	نخبة من الكتاب	ت : محمد محمد الخطابی
١٥٣– غرام الفراعنة	فيولين فانويك	ت : فاطمة عبدالله محمود
١٥٤– مدرسة فرانكفورت	فيل سليتر	ت : خليل كلفت
١٥٥– الشعر الأمريكی المعاصر	نخبة من الشعراء	ت : أحمد مرسی
١٥٦– المدارس الجمالية الكبرى	جی آنبال وآلان وأوديت ڤيرمو	ت : می التلمسانی
١٥٧– خسرو وشيرين	النظامی الكنوجی	ت : عبدالعزيز بقوش
١٥٨– هوية فرنسا مج ٢ ، ج٢	فرنان برودل	ت : بشير السباعی
١٥٩– الإيديولوچية	ديڤيد هوكس	ت: إبراهيم فتحی
١٦٠– آلة الطبيعة	بول إيرليش	ت: حسين بيومی
١٦١– من المسرح الإسبانی	اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا	ت: زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢– تاريخ الكنيسة	يوحنا الآسيوی	ت: صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣– موسوعة علم الاجتماع	جوردن مارشال	ت: مجموعة من المترجمين
١٦٤– شامبوليون (حياة من نور)	چان لاكوتير	ت: نبيل سعد
١٦٥– حكايات الثعلب	أ. ن أفانا سيفا	ت: سهير المصادفة
١٦٦– العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فی إسرائيل	يشعياهو ليڤمان	ت: محمد محمود أبو غدير
١٦٧– فی عالم طاغور	رابندرانات طاغور	ت: شكری محمد عياد
١٦٨– دراسات فی الأدب والثقافة	مجموعة من المؤلفين	ت: شكری محمد عياد
١٦٩– إبداعات أدبية	مجموعة من المبدعين	ت: شكری محمد عياد
١٧٠– الطريق	ميغيل دليبيس	ت: بسام ياسين رشيد
١٧١– وضع حد	فرانك بيجو	ت: هدی حسين
١٧٢– حجر الشمس	مختارات	ت: محمد محمد الخطابی
١٧٣– معنی الجمال	ولتر ت. ستيس	ت:إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤– صناعة الثقافة السوداء	ايليس كاشمور	ت: أحمد محمود
١٧٥– التليفزيون فی الحياة اليومية	لورينزو فيلشس	ت: وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦– نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية	توم تيتنبرج	ت: جلال البنا
١٧٧– أنطون تشيخوف	هنری ترويا	ت: حصة إبراهيم المنيف
١٧٨– مختارات من الشعر اليونانی الحديث	نخبة من الشعراء	ت: محمد حمدی إبراهيم
١٧٩– حكايات أيسوب	أيسوب	ت: إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠– قصة جاويد	إسماعيل فصيح	ت: سليم عبد الأمير حمدان
١٨١– النقد الأدبی الأمريكی	فنسنت ب. ليتش	ت: محمد يحيی
١٨٢– العنف والنبوءة	و.ب. ييتس	ت: ياسين طه حافظ
١٨٣– چان كوكتو علی شاشة السينما	رينيه چيلسون	ت: فتحی العشری

١٨٤- القاهرة... حالمة لا تنام	هانز إبندورفر	ت: دسوقي سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت: عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل أنوود	ت:إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة	بُزُرج علوى	ت:علاء منصور
١٨٨- موت الادب	الفين كرنان	ت:بدر الديب
١٨٩- العمى والبصيرة	بول دى مان	ت:سعيد الغانمي
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت:محسن سيد فرجاني
١٩١- الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت: مصطفى حجازى السيد
١٩٢- سياحت نامه إبراهيم بيك جـ١	زين العابدين المراغى	ت:محمود سلامة علاوى
١٩٣- عامل المنجم	بيتز أبزاهامز	ت:محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت: ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت:محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت:أشرف الصبا غ
١٩٧- الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت: جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	ادوين إمرى وآخرون	ت:ابراهيم سلامة ابراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت: جمال احمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت: فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفسلفة	جوزايا رويس	ت: أحمد الانصار
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	الطاف حسين حالى	ت: جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	م. سولوفيتشيك، ز. روبنشوف	ت: أحمد محمود هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	ت: أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علما جديدا	جيمس جلايك	ت: على يوسف على
٢٠٧- ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت: محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كللر	ت: محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت: يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	ت: سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت: محمد محمود محى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت: محمود سلامة علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٧- عولمة السياسة العالمية	جون بايلس و ستيث سميث	ت: وجيه سمعان عبد المسيح
٢١٨- رايولا	خوليو كورتازان	ت: على إبراهيم على منوفى
٢١٩- بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت: طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت: على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت: رفعت سلام

ع : ٢٠٠٠/١٦١٤٤

I.S.B.N. / 977 - 305 - الترقيم الدولى /

المطبوعات والنشر ق . م

Anthony Giddens

New Rules Of Sociological Method

حقق هذا الكتاب لنفسه مكانة كواحد من أهم الكتب فى مجال النظرية الاجتماعية المعاصرة. وعندما يكتب تاريخ علم الاجتماع بعد عدة عقود من اليوم، فإن هذا الكتاب سوف يحتل فيه منزلة مشابهة لتلك التى يشغلها مؤلف دوركايم " قواعد المنهج فى علم الاجتماع " الآن. وهناك العديد من الأسباب التى تدعو إلى ذلك يوضحها المترجم فى مقدمته للكتاب التى يناقش فيها مجمل فكر المؤلف وكتابه.

ويقدم الكتاب فى الجزء الأول منه معالجة نقدية دقيقة لبعض المدارس الفكرية الرائدة فى الفلسفة الاجتماعية وعلى وجه الخصوص الفينومينولوجيا والإثنوميثودولوجيا وأفكار لودفيج فيتجنشتين. ويركز جيدنز فى معالجته لهذه المدارس على آثار هذه الاتجاهات المختلفة على تفسير الفعل الإنسانى وقابليته للفهم. ومع ذلك، فهو يذهب إلى أن اتجاه الفعل وحده لايكفى لتقديم مثل هذا التفسير. ففى الحياة الاجتماعية الإنسانية يفترض كل من البناء والفعل الوجود المسبق للآخر. ولذلك فإن الكاتب ينتقل إلى تطوير سلسلة من المفاهيم ذات الأهمية فى فهم عملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع. وينتهى الكتاب إلى عرض مجموعة من القضايا "قواعد جديدة " لعلم الاجتماع.

ويمثل الكتاب الراهن أول عرض متعمق لمبادئ نظرية الصياغة البنائية. وقد نهضت هذه الترجمة على الطبعة الثانية للكتاب التى اشتملت على مقدمة طويلة رد فيها جيدنز على أهم الانتقادات التى وجهت إلى الكتاب بعد نشره للمرة الأولى، كما عالج عبر سطورها بعض القضايا التى كان قد تناولها فى عجالة فى الطبعة الأولى للكتاب.

الغلاف: لوحة السيد